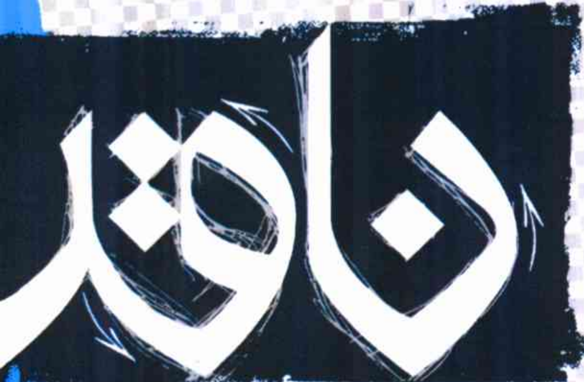
ISSN 1735 - 1





سال اول ، شماره چهارم، شهریور - آبان ۱۳۸۳

باآثاری از :

ماکس وبر

جوزف چان

مقصود فراستخواه

علی طهماسبی

دیوید ونگ

جیمز ریچلز

کلود ژفره

سارا شریعتی

به نام آن که جان را فکرت آموخت



سال اول، شمارهٔ چهارم، شهریور - آبان ۱۳۸۲

ماهنامه تخصّصی در حوزه‌های گوناگون فلسفه و الاهیّات



صاحب امتیاز و مدیر مسئول: محمد امجد
سردبیر میهمان: مصطفی ملکیان
گرافیک جلد: باسم الرسام
لیتوگرافی و چاپ: ایرانچاپ

نشانی: تهران - صندوق پستی ۱۵۸۷۵ - ۱۵۴۴ تلفن: ۸۹۱۱۷۴۶ نمابر: ۸۸۰۴۵۷۶
Email:info@naqid.com

# ناقد

مصطفی ملکیان

## پیشگفتار

### روشنفکری: نمایندگی فرهنگی یا داوری فرهنگی؟

به نظر می‌رسد که می‌توان مجموع تلقّی‌هایی را که از روشنفکری وجود دارند تحت دو عنوان کلّی مندرج ساخت: تلقّی سیاسی و تلقی فرهنگی. راقم این سطور، که خود مدافع تلقّی فرهنگی ازروشنفکری است، مقایسه این دو تلقی را، برای روشن شدن بعضی از وجوه اختلاف نظری و عملی روشنفکران و نیز برای وضوح یافتن پاره‌ای از مسائل و مشکلاتی که پیشاروی ما ایرانیان قرار دارند و راه ما را به سوی هرگونه فعالیّت نویدبخش و مثمرثمر بربسته‌اند، نافع و حتا لازم می‌بیند. شک نیست که، برای آن که از طریق مقایسه چیزی بیاموزیم، باید مصادیقی را برگزینیم که با یکدیگر بیشترین تقابل و تباعُد را داشته باشند. در عین حال، توجّه داریم که، واقعاً و در مقام عمل، چه بسا مصادیق این دو تلقّی تا بدان حدّ که تصویر خواهیم کرد با یکدیگر ناسازگار و از یکدیگر دور نباشند.

الف) روشنفکری که از شأن خود تلقّی سیاسی دارد بزرگترین مشکل یا علّة‌العلل مشکلات یا یگانه مشکل جامعه را نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه می‌داند و، بنابراین، مهمّترین و سودمندترین کار خود را مقابله با آن نظام

تلقّی می کند، چرا که بر این گمان است که اگر نظام سیاسی تغییر کند و اصلاح شود همه یا بخش اساسی مشکلات جامعه مرتفع شده اند. اما در تلقی فرهنگی ازروشنفکری بزرگترین مشکل یا علّةالعلل مشکلات یا یگانه مشکل جامعه نظام فرهنگی ای است که شهروندان جامعه به آن تعلّق خاطر دارند و خود را نظراً و عملاً بدان ملتزم می دانند. هرگونه سوءنیت، جهل و خطایی که در نظام سیاسی جامعه هست بازتاب و معلول فسادی است که در فرهنگ عامه مردم وجود دارد. پس، آنچه بیش و پیش از هر چیز باید بدان اهتمام ورزید تغییر و اصلاح اجزاء و مؤلفه های فاسد و نادرست فرهنگ عمومی است. شک نیست که در تلقی فرهنگی نیز هیچگونه مدارا وسازش و آشتی با فساد نظام سیاسی توصیه و تجویز نمی شود، اما با این فساد فقط به عنوان یک معلول مواجهه می شود و رویارویی اصلی در صحنه فرهنگ انجام می گیرد.

ب) کسی که از روشنفکری تلقّی سیاسی دارد، بالطبع، خود را فقط ناقد نظام سیاسی می داند و در قبال مردم شأن سخنگویی و نمایندگی دارد. به عبارت دیگر، خود را سخنگو و نماینده مردم می انگارد و به جهت همین سخنگویی و نمایندگی به نقد نظام سیاسی دست می یازد. امّا در تلقّی فرهنگی، روشنفکر، در درجه اوّل، ناقد مردم است و، با نقد فرهنگی شهروندان جامعه خود، به آنان توجّه می دهد که دشمن نه فقط خانگی است، بلکه به درون یکایک آنان رخنه کرده، در آنجا سکنی گزیده، و از آنجا به مشکل آفرینی مشغول شده است. روشنفکر دارای تلقی فرهنگی مردم را به عرش نمی رساند و آنان را مجمع الحسنات نمی داند و برّه های معصوم و بیگناهی قلمداد نمی کند که فقط از بد حادثه به چنگ گرگ افتاده اند، بلکه، از سر حق‌طلبی و خیرخواهی، به آنان نشان می دهد که آن‌که واقعاً گرگ است در درونشان نشسته است و هموست که زاینده این همه آزار و آسیب و درد و رنج بیرونی شده است. بر طبق این تلقّی، امر ما دایر نیست بین این که یا مجیز نظام سیاسی را بگوییم یا مجیز مردم را. می توان و باید مجیز هیچیک را نگفت. می توان و باید ناقد و داور هر دو بود، و در این نقد و داوری مخصوصاً، به نقد و داوری مردم پرداخت. ناگفته پیداست که خود روشنفکر نیز یکی از آحاد

مردم است و، در نتیجه، باید احتمال بدهد ـ بلکه یقین داشته باشد ـ که خودش نیز دستخوش جهل و خطا واقع می‌تواندشد و، از این رو، باید آماده، بل منتظر ومشتاق، باشد که در معرض نقد و داوری دیگران قرار گیرد؛ و، از این ارجمندتر، خود در نقد و کشف خطاها ونقاط ضعف خود پیشقدم شود.

ج) کسی که ازروشنفکری تلقی سیاسی دارد کاملاً مستعد است که به عوامزدگی و عوامفریبی دچار شود؛ عوامزدگی به این معنا که با فرهنگ عامّه مردم مماشات و مدارا کند و مشهودات، مقبولات، مسلمات و حتّا مظنونات، موهومات، و مخیّلات آنان را اصل موضوع بگیرد و تلقّی به قبول کند و هرگز در خود اینها شک نکند و / یا مناقشه و تشکیک نورزد؛ و عوامفریبی به این معنا که در همه کنش و واکنش های اجتماعی پاس خوشایند و بدآیند مردم را بدارد و هدف خود را تحصیل خوشایند آنان و جلوگیری از بدآیندشان بداند. و حال آن‌که در تلقی فرهنگی از روشنفکری: اوّلاً: مادر همه مشکلات همین مشهودات، مقبولات، مسلمات، مظنونات، موهومات، و مخیلات اند و کار روشنفکر، در اصل، نقد اینهاست؛ بر روشنفکر فرض عین است که، سقراط وار، عقائد عامّه مردم را شرحه شرحه و، تا آنجا که می‌تواند، تجزیه و تحلیل کند و حقّ و باطل و معتبر و نامعتبر و صحیح و سقیم و صادق و کاذب آنها را از هم بازشناسد و به مردم بشناساند، و ثانیاً: آنچه پاسداشتش لازم است مصالح و مفاسد مردم است، نه خوشایند و بدآیند آنان؛ هدف کار روشنفکر باید نزدیکتر کردن مردم به مصالح شان و دورتر داشتن آنان از مفاسدشان باشد. البتّه جای شک نیست ـ و تأکید بر این نکته به غایت ضروری است ـ که این که مصالح و مفاسد مردم چیست باید فقط به مدد دلیل و برهان و با استفاده از تجربه و استدلال معلوم شود، نه بر اساس مرجعیّت های ایدئولوژیک و اقوال و آراء من عندی و تحکّم‌آمیز و بلادلیل. اگر این استمداد از دلیل و برهان و استفاده از تجربه و استدلال بجدّ گرفته شود ـ که باید گرفته شود ـ بتدریج و نرم نرمک خوشایندها و بدآیندهای مردم به مصالح و مفاسدشان نزدیکتر و نزدیکتر می‌شوند و نتیجهٔ کار روشنفکر تحصیل خوشایند مردم و

جلوگیری از بدآیندشان خواهد شد، زیرا آنچه میان مصالح و مفاسد، از سویی، و خوشایندها و بدآیندها، از سوی دیگر، جدایی و دوری می اندازد جهل ها و خطاهاست و این جهل ها و خطاها در فرآیند ارائه دلیل و برهان و عرضه تجربه و استدلال، از سوی روشنفکر، کم کم زائل می شوند. امّا، به هر حال، هدف غیر از نتیجه است. هدف کار روشنفکر باید معطوف به مصالح مردم باشد؛ و نتیجه کار او، در وضع آرمانی، *خوشایند* مردم خواهد بود و در غیر آن وضع نه؛ و نیل به آن وضع آرمانی در گرو این است که در مواجهه با مردم فقط به دلیل و برهان توسّل جوید.

د) روشنفکری که از شأن خود تلقی سیاسی دارد، چون خود را سخنگو و نماینده مردم و ناقد نظام سیاسی می داند، بالطبع، از زبان و واژگانی بهره می جوید که رجال سیاسی و قدرتمندان و قدرتمداران عرصه سیاست بفهمند، چرا که آنان مخاطبان واقعی اویند، و چندان التفاتی به این ندارد که خود مردم نیز سخنش را فهم کنند. امّا در تلقّی فرهنگی از روشنفکری، مخاطبان واقعی روشنفکر مردمند و، بنابراین، زبان و واژگان او باید چنان باشد که آنان بفهمند. زبان تخصصی روشنفکرانه، که قهراً برای مردم زبانی نامفهوم خواهد بود، و کلمات مطنطن و مغلق و پرطمطراق و لفاظّی های فضل فروشانه دشواریاب هرجا به کار روند حاکی از این اند که گوینده یا نویسنده مخاطب خود را مردم نمی داند و این، اگرچه در حلقه های آکادمیک نه فقط عیب و ایرادی ندارد، بلکه لازم و گریزناپذیر هم هست، ولی در محافل روشنفکری فقط گویای این است که روشنفکر از کار خود تلقّی فرهنگی ندارد. روشنفکر فرهنگی یگانه رسالت خود را تغییر و اصلاح وضع وحال فرهنگی مردم می داند و، چون این تغییر و اصلاح به معنای تغییر و اصلاح عقائد، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته ها ، و اراده مردم است، و این کار متوقف بر این است که آراء و استدلالات روشنفکر به حریم آگاهی مردم وارد شوند، به زبانی، حتّی المقدور، غیرتخصصی، مفهوم، و آشنا سخن می گوید. بر وفق تلقی فرهنگی از روشنفکری، زبان تخصصی (jargon)، به همان اندازه که در حلقات آکادمیک لازم و مفید است، در گفتار و

نوشتار روشنفکران، که شأنی غیر از شأن آکادمیسین ها دارند، زائد و مضرّ است. باید کوشید و زبانی جست و یافت که، تا حدّ ممکن، از ابهام، ایهام، و غموض خالی باشد و، در آن زبان واضح و شفاف، مدّعیات را از یکدیگر و نیز از ادّله تفکیک کرد، توصیف را از تحلیل و این دو را از تبیین و این سه را از نقد بازشناساند و سخن را جز با دلیل و برهان با هیچ چیز دیگر نیاراست. فقط در این حال است که به مردم این امکان داده می شود که به وضع و حال فرهنگی خود آگاهی یابند، نقاط قوّت و ضعف فرهنگ خود را فهم کنند، به بازنگری فرهنگی دست زنند، و در تغییر و اصلاح فرهنگی وانفسی (subjective) خود بکوشند. این تغییر واصلاح فرهنگی وانفسی زمینه ساز و علت هر تغییر و اصلاح اجتماعی و آفاقی (objective)، در عرصه های مختلف خانواده، تعلیم و تربیت، حقوق، اقتصاد، و *سیاست*، خواهد بود.

هـ) کسی که از روشنفکری تلقّی سیاسی دارد به نوعی آسانگیری و شتابزدگی مبتلا است؛ آسانگیر است، چون می پندارد که به صلاح آمدن وضع و حال جامعه با صرف دگرگونی در نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه ممکن و میسور است؛ و شتابزده است، چون می خواهد این کار در طیّ چندین و چند سال به انجام رسد و ثمر دهد. ولی در تلقّی فرهنگی از روشنفکری، از سویی، عقیده بر این است که اگر وضع و حال فرهنگی مردم به همان سیرت و سان که بوده است بماند، حتّا با فرض صدبار دگرگونی نظام سیاسی نیز، بهبود و پیشرفتی واقعی و ماندگار به بار نخواهد آمد و، از سوی دیگر، فرض بر این است که تغییر وضع و حال فرهنگی بسیار دشوارتر و کندتر از آن است که، در نگاه نخستین، به نظر می آید. از قدرت فیزیکی و مادّی نظام های سیاسی و از میزان اعمال قدرت، خشونت، و سبعیّت احتمالی این نظام ها غفلت یا تغافل نباید داشت، امّا باید به این نکته نیز تفطن داشت که: اولاً: این نظام ها فعّال مایشاء هم نیستند، و ثانیاً: بزرگترین عامل تسهیل کننده موفقیّت شان فقر و عدم سلامت فرهنگی شهروندان است و، بنابراین، اگر بناست با آنها مقابله ای نیز صورت گیرد از طریق غنابخشی و سالم سازی فرهنگ مردم تواند بود. درنتیجه، نه از صرف برآمدن هیچ نظام سیاسی ای

خوشحال باید بود، و نه از صرف فروافتادن آن.

و) روشنفکری که از شأن خودتلقّی سیاسی دارد همّ و غمّش بیشتر معطوف توفیق و شکست است و، به این جهت، بیشتر رویکردی مصلحت اندیشانه (Pragmatistic) دارد؛ و حال آن که در تلقّی فرهنگی از روشنفکری اهتمام بیشتر معطوف حقّ و باطل و رویکرد بیشتر رویکردی حقیقت طلبانه (realistic) است. در این تلقّی، روشنفکر در صدد نیست که، به هر قیمتی، هویّت مردم را حفظ و تثبیت کند و فقط حقوق اجتماعی مغفول مانده یا پایمال شده شان را از نظام سیاسی مطالبه کند، بلکه در مقام آن است که خود این هویّت را نیز به ترازوی حقیقت برکشد و اجزاء و مؤلّفه هایی از آن را که با حقیقت طلبی سازگاری ندارند نفی و امحاء کند.

وقت آن است که این آموزه مشترک همه ادیان و مذاهب را بجد بگیریم که تا وضع و حال درونی، باطنی، وانفسی آدمیان دگرگونی مطلوب نیابد وضع و حال بیرونی، ظاهری، و آفاقی آنان دگرگونی مطلوب نخواهد یافت.

هوگوفُن هوفمانستال (Hugo von Hofmannsthal)، شاعر و نمایشنامه نویس اتریشی (۱۹۲۹ ـ ۱۹۷۴) گفته است: "فلسفه باید *داور* و *ناقد* عصر خود باشد؛ و اگر به *نماینده* و *سخنگوی* روح زمانه بدل شود اوضاع رو به وخامت خواهد نهاد." می توان، با استفاده از طرز بیان او، گفت: روشنفکر باید داور و ناقد فرهنگ مردم خود باشد؛ و اگر به نماینده و سخنگوی این فرهنگ بدل شود اوضاع رو به وخامت خواهد نهاد.

***

در این شماره، ماکس وبر، در " جامعه شناسی حقوق"، به تأثیر مناسبات اجتماعی در تدوین نظام های حقوقی و چند و چون اجرای احکام حقوقی می پردازد و این تأثیر و تأثر را در قانون چینی، قانون اسلامی (یعنی قانون اسلام سنی)، قوانین ایران (که تحت تأثیر فقه اسلام شیعی اثنی عشری اند)، و قانون یهودی نشان می دهد.

جوزف چان، در "روایت های موسّع و مضیّق حقوق بشر"، به دو روایت از حقوق بشر عطف توجّه می کند که در یکی از آنها (روایت

مضیّق)فقط هسته اصلی و حدّاقل های اخلاقی حقوق بشر مورد توجّه است و در دیگری (روایت موسّع) اشکال و جزئیّات عملی حقوق بشر - یعنی هنجارها، توجیهات، قلمرو، اولویّت، و سازوکارهای اجرائی محلّی حقوق بشر - مطمح نظر است؛ و نشان می دهد که هر دو روایت مهمّند و،اگر چه اهداف متفاوتی را برمی‌آورند، لزوماً مانعة الجمع نیستند. همه جوامع، و از جمله جامعه های آسیایی، وظیفه دارند که روایت مضیّق حقوق بشر را کاملاً پاس دارند و حقّ دارند که روایت های موسّع متناسب با اوضاع و احوال خود را داشته باشند.

مقصود فراستخواه، در"تأمّلی در تقسیم بندی روشنفکری به دینی و سکولار (روشنفکری دینی نیز سکولار است)"، تقسیم روشنفکری به دینی و سکولار را از لحاظ منطقی بی وجه تلقّی می کند چون، به اعتقاد وی، سکولار بودن (یا شدن) از لوازم لاینفک روشنفکری است و، بنابراین، روشنفکری دینی نیز سکولار است. بلی، می توان از تقسیم روشنفکری به دینی و غیر دینی دفاع کرد.

علی طهماسبی، در "نبوّت و فرمانروایی در یک داستان دینی"، به داستان طالوت و داوود، از منظر عهد عتیق و قرآن، می پردازد و، از رهگذر این داستان دینی، درصدد اثبات این نکته است که انبیاء لزوماً قدرت تشخیص حقّ و باطل و حقّ بیان این تشخیص خود را دارند، اما این امر بدین معنا نیست که لزوماً حق فرمانروایی بر دیگران را نیز دارند. از "حکم"، به معنای بیان حقّ و باطل، نمی‌توان "حکم"، به معنای حکومت، را نتیجه گرفت. البته، ممکن است که پیامبری، علاوه بر شأن بیان حق و باطل و داوری در میان کسانی که با یکدیگر اختلاف دارند، دارای شأن فرمانروایی و حکومت نیز باشد، اما این امر از حد امکان فراتر نمی رود و به حدّ لزوم و ضرورت نمی رسد.

دیوید وُنگ، در "نسبیّت گرایی اخلاقی"، از روایت معتدلی از نسبیّت گرایی فرااخلاقی، یعنی این نظر که در امور اخلاقی حقائق مطلق وجود ندارند، بلکه اخلاق به جامعه یا فرهنگ خاصّ هر شخص بستگی

دارد، دفاع می‌کند و نیز به مطلبی می‌پردازد که، به اعتقاد بسیاری از متفکّران، از لوازم نسبیّت‌گرایی اخلاقی است، و آن نسبیّت‌گرایی دستوری است، یعنی این نظر که ما حقّ نداریم که درباب ارزش‌های انسان‌هایی که به فرهنگ‌هایی غیر از فرهنگ خود ما تعلّق دارند داوری کنیم و نیز حقّ نداریم که در جهت تغییر آن ارزش‌ها بکوشیم.

جیمزریچلز، در "عینیّت اخلاقی"، از روایت معتدلی از عینیّت‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کند که در آن خاصّه‌های اخلاقی شبیه کیفیّات ثانویهٔ مورد اعتقاد جان لاک‌اند. این روایت، که از اشکال واقع‌نگری اخلاقی است، خاصّه‌های اخلاقی، مانند خوب و بد، را در عالم خارج دارای مابه‌ازاء عینی می‌داند، و این مابه‌ازاء را همان توانایی افعال برای ایجاد احساسات و عواطف یا نگرش‌های مثبت و منفی در انسان‌ها تلقّی می‌کند. به نظر نویسنده، این دیدگاه هر هفت شرطی را که هر نظریّه اخلاقی باید دارا باشد تامقبول واقع شود داراست.

کلود ژفره، در "تأمّلات کلامی درباب پلورالیسم دینی"، تأمّلی می‌کند درباب معضلی که پلورالیسم دینی برای کلام سنّتی پدید آورده است و، از این راه، مبنایی کلامی، و نه صرفاً اخلاقی، برای گفت‌وگوی میان ادیان و مذاهب می‌جوید و می‌یابد. از مسیحّیت می‌خواهد که گفت‌وگوی صریح و صادقانه با سایر ادیان و مذاهب را تشویق کند و بویژه بیدرنگ با اسلام باب گفت‌وگو بگشاید تا، از رهگذر این گفت‌وگو، همکاری این دو دین، در دفاع از ارزش‌های مشترکشان، ممکن و میسور گردد.

سارا شریعتی، در "جامعه شناسی تخیّل: سیری در زندگی و آرای آنری دروش، عابر مرزها"، با نظری به زندگی و آراء آنری دروش، جامعه شناس فرانسوی(۱۹۹۴-۱۹۱۴)، به معرّفی جامعه شناسی تخیّل می‌پردازد که از گرایش‌های جدید نسبت به امور اجتماعی است و از خلال مطالعه اعتقادات، نُمادها، و تخیّلات مشترک جمعی آدمیان به تحلیل عمل اجتماعی دست می‌یازد و برای امیدها، انتظارات، رؤیاها، تخیّلات، اتوپیاها، نمادها، و اساطیر انسان‌ها، در کنش و واکنش اجتماعی، شأن و اهمیت بسیار قائل می‌شود.

ماکس وبر

یدالله موقن

# جامعه شناسی حقوق*

## قانون‌چینی

در چین به علت انحصار قدرت در دست دیوان‌سالاری، تکالیفی که بر پایه اعتقاد به جادو، و آنی میسم بود صرفاً به برگزاری آیین‌ها و مناسک محدود می‌شد. بدین ترتیب، آنچنان که بعداً نیز بررسی خواهیم کرد، این وضع بر فعالیت اقتصادی تأثیر عمیقی داشته است در آنجا غیرعقلانی بودن آیین دادرسی بیشتر معلول عوامل پاتریمونیال بود تا عوامل دین‌سالاری. در این کشور، لااقل در زمان‌های تاریخی، پیامبری که قانونگذار باشد، و حتی نبوت به طور عام، امری ناشناخته بود. همچنین نه صنف حقوقدانان وجود داشت که پاسخگو [به دادخواهی‌ها] باشند و نه تعلیمات تخصصی در زمینهٔ حقوق وجود داشت. این وضعیت با خصل پدرسالاری سازمان سیاسی مطابقت داشت که با هرگونه تغییر و تحولی در قانون شکلی مخالفت می‌ورزید. «وو»[1] و «هی»[2] (ساحران تائویی) مشاور امور مربوط به اعمال شعائری ـ جادویی بودند. آن ساحرانی که امتحان داده بودند و درنتیجه آموزش ادبی داشتند، در امور تشریفاتی و حقوقی خانواده‌ها وگروه‌های خویشاوند و روستائیان مشاور می‌شدند.

1. wu
2. Hi

## قانون اسلامی

در اسلام، لااقل در حرف، هیچ قلمروی از زندگی نیست که قانون سکولار[1] بتواند در آن مستقل از موازین مقدس احکام شرعی شکل بگیرد. درواقع، حقوق هلنی و رومی به طور گسترده ای به قوانین اسلامی راهی افتند و پذیرفته شدند. اما رسماً ادعا می شود که تمامی مجموعهٔ حقوق خصوصی، یا تفسیری از قرآن [مجید]اند و یا از طریق قوانین عرفی تدوین شده اند. پس از سقوط خلافت امویان و استقرار حکومت عباسیان اصول نظریهٔ شاه شاه موبد[2] آیین زردشتی دورهٔ ساسانیان به نام بازگشت به سنت مقدس، به اسلام انتقال یافت. منزلت قانون مقدس در اسلام مثال بارزی است از اینکه قانون مقدس [= شرع] به چه شیوه ای در درون دین مرسلی که کتاب آسمانی دارد عمل می کند. در خود قرآن قواعدی (اما نه چندان زیاد) از قوانین موضوعه وجود دارد (مانند الغای منع ازدواج مرد با زن پسر خوانده اش، آزادی ای که [حضرت] محمد[ص] خود را از آن برخوردار کرد). اما منشأ مجموعهٔ دستورالعمل های حقوقی متفاوت است. یکی از آنها «حدیث» نام دارد که فرازهایی از اعمال و اقوال پیامبر[ص]اند که اصالت هر یک از آنها متکی به سلسلهٔ راویان شناخته شده است و درنهایت به نقل شفاهی معاصران پیامبر[ص] منتهی می شود (زنجیره اسناد حدیث بویژه باید به صحابهٔ راستین [حضرت] محمد[ص] ختم شود). همهٔ دستورالعمل ها، به سبب همین سلسلهٔ راویان حدیث، به طور شفاهی انتقال یافته یا ادعا می شود که به طور شفاهی منتقل شده اند. این دستورالعمل ها سنت را تشکیل می دهند که این سنت تفسیری از خود قرآن نیست بلکه در کنار قرآن قرار می گیرد. قدیمی ترین بخش های آن عمدتاً از دورهٔ پیش از اسلام و بویژه از قوانین عرفی مدینه استخراج شده اند و جمع آوری و تدوین آنها را در قالب سنت به مالک بن انس نسبت می دهند. اما نه قرآن و نه سنت

---

1. Secular Law
2. Caesaro-Papist

هیچ یک به خودی خود منبع قوانینی نیستند که قاضیان به کار می بندند. منبع مورد استناد قاضیان عمدتاً فقه است که نتیجهٔ تلاش های نظری مکاتب حقوقی است و مجموعهٔ احادیثی است که یا طبق مُسند (مؤلف) یا طبق موضوع (مصنّف)مرتب شده است. کار شش تن از این مؤلفان، پیکرهٔ احکام شرعی سنتی را تشکیل می دهد. فقه شامل احکام اخلاقی و نیز دستورالعمل های حقوقی است و با تدوین قانون، بخش عمدهٔ آن کهنه و منسوخ شده است. تدوین قوانین اسلامی بر پایهٔ این اعتقاد صورت گرفت که رسماً نیروی کاریزمایی یعنی نیروی پیامبری *قضایی*[1] در تفسیر قرآن [=اجتهاد] ازقرن هفتم یا هشتم هجری (که مطابق است با قرن سیزدهم یا چهاردهم میلادی] از میان رفته است. این اعتقاد با اعتقاد کلیسای مسیحی و یهودیت که مبتنی بر اختتام عصر پیامبری بود مشابه است. پیامبران قانون[2] [=مجتهدان] عصر کاریزمایی هنوز هم به مثابه *آلت وحی قضایی*[3] شناخته می شوند. اما فقط مؤسسان چهار مکتب حقوقی (یا مذهب) [=ائمهٔ چهارگانهٔ اهل سنت]، بر حق شناخته شدند و رسمیت کامل به دست آوردند. پس از اختتام عصر اجتهاد فقط مقلدان باقی ماندند و قانون شکل کاملاً ثابت و تغییرناپذیری یافت. اختلاف میان مذاهب چهارگانهٔ فقهی در وهلهٔ نخست بر سر اجزای تشکیل دهندهٔ سنت و نیز روشهای تفسیر بود و همین که قانون شکل ثابتی یافت این اختلافها بیش از پیش شکل متحجری پیدا کردند. وفقط مذهب حنبلی که پیروان اندکی داشت، هرگونه بدعتی را مردود می شمرد؛ یعنی هر قانون جدید، هر حدیث جدی و هرگونه طرحی را برای تفسیر عقلی [قرآن و احادث] رد می کرد. از این رو، و نیز به علت اصل موضوعهٔ مذهب حنبلی از دیگر مذاهب [اهل سنت] که در اصل نسبت به یکدیگر مدارا نشان می دادند جدا شد. اختلاف این مذاهب به نقش علم حقوق در پیدایش قانون جدید مربوط است. مذهب مالکی برای زمانی دراز در آفریقا و عربستان غلبه

---

1. juridical prophetic power
2. the prophets of the law
3. agents of juridical revelation

داشته است و چون در مدینه که قدیمی ترین مرکز اسلام است ظهور کرد، همچنان که انتظار می رود، برای تلفیق قوانین پیش ـ اسلامی مدینه با قوانین اسلامی مانعی در برابر خود نمی دید. اما مذهب مالکی بیش از مذهب حنفی پایبند سنت است. مذهب حنفی درعراق ظهور کرد و به همین سبب عمیقاً متأثر از حقوق بیزانسی است. نقش مذهب حنفی بویژه در دربار خلفای عباسی حائز اهمیت بود و هنوز هم مذهب رسمی ترکیه و مذهب غالب در مصر است. به نظر می آید مذهب حنفی که با افکار دربار خلیفه از نزدیک تماس داشته است، کار عمده اش در علم حقوق توسعهٔ فنون تجربی حقوقدانان اسلامی باشد که از طریق به کاگیری قیاس حاصل می شود. اصحاب ابوحنیفه را اصحاب رأی نیز می گویند؛ زیرا اعتقاد دارند که درکنار تفسیری از آن که مورد قبول قرار گرفته است حقوقدان به خاطر تعلیماتی که دیده است می تواند رأی خود را منشأ مستقلی برای [ابداع] قانون بداند. مذهب شافعی که در بغداد ظهور کردو در عربستان جنوبی ومصر واندونزی شیوع یافت، نه فقط با این خصوصیت مذهب حنفی مخالف است، یعنی مخالف نقشی است که مذهب حنفی برای رأی مجتهد قائل است، بلکه مخالف اخذ قوانین خارجی نیز هست. مذهب شافعی همچنین مخالف روش انعطاف پذیر مذهب مالکی نسبت به سنت است. از این نظر مذهب شافعی به سنت وفادارتر است؛ اما به خاطر پذیرفتن تعداد زیادی از احادیث ضعیف، خود به نتایجی مشابه مذهب مالکی رسیده است. نزاع میان اصحاب حدیث، یعنی سنت پرستان محافظه کار، و اصحاب فقه، یعنی حقوقدانان خردگرا، در سراسر تاریخ قانون اسلامی ادامه داشته است.

قانون مقدس اسلام سراسر "قانون قاضیان [= فقه] است". اعتبار آن بر اجماع عام متکی است که در عمل عبارت است از موافقت پیامبران قانون یا حقوقدانان بزرگ [= فقها] با یکدیگر. به غیر از معصومیت پیامبر [اکرم]، فقط اجماع ها به صورت رسمی معصوم [یا لغزش ناپذیر] شناخته می شوند. قرآن و سنت صرفاً منابع تاریخی اجماع به شمارمی آیند. اما [در امور قضایی]، قاضیان نه به قرآن و سنت بلکه به مجموعهٔ اجماع ها رجوع

می‌کنند و اجازه ندارند که به صورتی مستقل متون مقدس یا سنن را تفسیر کنند. حقوقدانان اسلامی در وضعی مشابه حقوقدانان رومی قرارداشته اند و بویژه سازمان مدرسه های آنان یادآورد سازمان حقوقدانان رومی است. فعالت های قضات اسلامی، هم مشاوره در امور قضایی را شامل می شود و هم تعلیم دادن طلاب را. چون فقها، هم با احتیاجات عملی مراجعان [و اصحاب دعوا] آشنا می شده اند و هم با نیازهای عملی تدریس، از این رو طبقه بندی منظم [مسائل] را ضروری یافته اند. اما از زمانی که دورهٔ اجتهاد به سر رسیده، حقوقدانان موظف بوده اند که از روش های تفسیری ثابت و تغییرناپذیر که ائمهٔ مذاهب [چهارگانهٔ اهل سنت] برقرار ساخته اند، و نیز از شروحی که مرجع شناخته شده اند پیروی کنند.، و این دو، هرگونه آزادی در تفسیر را از آنان سلب می کند. در دانشگاه های رسمی مانند دانشگاه الازهر قاهره که در مدارس آن نمایندگان هر چهار مذهب [اهل سنت] حضور دارند، تحصیل، به از بر کردن طوطی وار عقاید ثابت و لایتغیر محدود می شود. بعضیا زخصوصیات اساسی سازمان اسلامی مانند فقدان شوراها [ی کلیسایی] و نیز نبودن مرجعیت معصوم [یا خطاناپذیر] مانند آنچه [کاتولیک ها] برای مقام پاپ قائل اند سبب شده است که قانون مقدس اسلام در جهتی پیش رود که به متحجر شدن "قانون فقها" بنجامد. اما در عمل، کاربرد مستقیم قانون مقدس [= شرع] فقط به بعضی از نهادهای اساسی محدود می شد که در حوزهٔ قانون ماهوی قرار داشتند واین قانون از قانون شرعی قرون وسطایی [مسیحیت] کمی جامعتر بود. اما ادعای سنت مقدس مبنی بر جهانشمول بودن منجر به این شد که یا با گرفتن فتوا از بدعت ها اجتناب ناپذیر حمایت شود که تقریباً در هر مورد خاصی می توان آن را به دست آورد، گاهی اوقات از وی حسن نیت و بعضی مواقع نیز با نیرنگ وحیله؛ و یاآنکه برای مشروعیت بخشیدن به بدعت ها از مجادلهٔ چهار مذهب رقیب اهل سنت بر سر یافتن راه حلی برای مسائل در قالب شرع سود جست. نتیجهٔ این عوامل به اضافهٔ نارسایی عقلانیت صوری اندیشهٔ حقوقی منجر به این شد که وضع قوانین به شیوه ای منظم که هدف آن یکدستی و

سازگاری [دستورالعمل های] حقوقی باشد، در اسلام غیرممکن شود. قانون مقدس را نه می شد به رسمیت نشناخت و نه می شد به رغم جرح و تعدیل های بسیاری که در آن صورت گرفته بود، به مرحلهٔ اجرا گذاشت. در اسلام مانند نظام [قضایی] روم، قاضیان یا اصحاب دعوا، اگر وضع ایجاب می کرد، می توانستند از مفتی ها که در رأس آنان شیخ الاسلام قرار داشت، بخواهند که حکم کند و آنان نیز به صورت رسمی اجازهٔ چنین کاری را داشتند. احکام صادره از سوی آنان لازم الاطاع بود. اما حکم هر مفتی با حکم مفتی دیگر فرق می کرد؛ و مانند مطالبی که غیبگویان بدون ارائهٔ دلیل و برهان بر زبان جاری می کنند، مفتیان نیز برای احکام صادرهٔ خود هیچ گونه دلیل عقلی اقامه نمی کردند. بدین ترتیب آنان، به جای آنکه قانون مقدس را اندکی عقلانی تر کنند، غیرعقلانی بودن آن را درواقع تشدید می کردند.

قانون مقدس اسلام به منزلهٔ قانون یک گروه دارای مقام ومنزلت [= امت اسلامی] فقط در مورد مسلمانان به کار می رود نه غیرمسلمانان مطیع مسلمانان، به همین علت قوانین خاص به حیات خود ادامه داده اند. قوانین خاص نه فقط قوانین اقلیت هایی است که وجودشان تحمل شده است [مانند اهل کتاب]، که این امتیاز، هم جنبه هایی مثبت دارد و هم جنبه هایی منفی، بلکه این قوانین خاص شامل قوانین محلی و شغلی نیز می شوند. گرچه ادعا می شود که این قاعدهٔ کلی دارای اعتبار مطلق است که "قانون خاص بر قانون عمومی قالب است"، اما هرجا و هر وقت این قوانین خاص مغایر با موازین مقدس اسلام بودند، کاربردشان مورد تردید قرار می گرفت. از این گذشته خود موازین مقدس شرع نیز همواره دستخوش تفسیرهای متعارض بودند. قوانین اسلامی در مورد تجارت از قواعد دورهٔ متأخر باستان که متشکل از دستورالعمل های مختلف است، تحول یافت و مغرب زمین نیز تعداد نه چندان زیادی از آنها را مستقیماً اخذ کرد. اما در خود اسلام اعتبار این موازین [یا دستورالعمل های] تجاری از اجرای اصول محکم نظام قایی عقلانی ناشی نمی شد. ضامن [اجرای] موازین تجارت چیزی جز شرافت بازرگان و نفوذ و اعتبار او در بازار نبود. سنت های مقدس به جای آنکه

موجب پیشبرد این نهادهای خاص گرایانه شوند، آنها را تهدید می کردند. وجود این نهادها و عرف ها برخلاف شرع بود.

چنین مانعی در راه یکدست و به سامان کردن قوانین، نتیجهٔ طبیعی وضعی است که در آن اعتبار قانون مقدس یا سنت تحول ناپذیر جدی گرفته می شود؛ مانند وضعی که در چین و هند و کشورهای اسلامی وجود داشته است. در اسلام حتی حقوق شخصی فقط درمورد [پیروان چهار] مذهب بر حق به کارمی رود؛ به همان شیوه ای که زمانی حقوق شخصی به منزلهٔ بخشی از *قوانین عوام*[1] در امپراتوری *کارلووَنژی*[2] به کار بسته می شد. در اسلام کاملاً غیرممکن بوده است که *قانون سرزمین*[3] آفریده شود؛ مانند مقامی که *قانون عرفی*[4] از زمان کشورگشایی نورمن ها به دست آورده و از زمان سلطنت هانری دوم قانون رسمی شده است. درواقع درعصر حاضر در همهٔ امپراتوری های بزرگ اسلامی دو نظام قضایی دوشادوش یکدیگر وجود دارند، یکی شرعی و دیگری سکولار، هم حاکم شرع وجود دارد وهم دادستان؛ و احکام شرع در جوار قوانین سکولار قرار دارند. همچنان که مجموعه قوانین عرفی در سلسلهٔ پادشاهان *کارلووَنژی* شیوع یافت و غالب شد، قانون سکولار هم از زمان خلفای اموی شروع به گسترش کردو هرچه قانون مقدس [شرع] متحجرتر می شد قانون سکولار نسبت به آن اهمیت بیشتری کسب می کرد. دادگاه های سکولار موظف بودند که قوانین سکولار را به کار ببندنداین دادگاه ها در همهٔ امور حق قضاوت دارند مگر آنهایی که به قیمومت، ازدواج، ارث، طلاق و تا حدودی زمین های دایر و بعضی جنبه های دیگر قوانین ارضی مربوط می شود. دادگاه های سکولار به هیچ وجه طبق منهیات قانون مقدس قضاوت نمی کنند بلکه طبق عرف محل حکم می کنند؛ زیرا بر اثر مداخلهٔ مداوم موازین شرعی حتی از تدوین و

1. Folk Laws
2. Carlovingian
3. lex terrae
4. Common Low

تنظیم قوانین سکولار ممانعت به عمل آمده است. از این رو تدوین قوانین ترکیه که در سال ۱۸۶۹ آغاز شد، تدوین قوانین به معنای واقعی نیست بلکه فقط گردآوری موازین فقه حنفی است. پس از این ملاحظه خواهیم کرد که چنین وضعی چه پیامدهای مهمی برای سازمان اقتصادی دربر داشته است.

## قوانین ایران

در ایران که مذهب شیعه، مذهبی رسمی است غیرعقلانی بودن قانون مقدس بیشتر است، چون تشیع حتی فاقد پایه های محکمی است که سنت [در چهار مذهب تسنن] ارائه می دهد. اعتقاد به امام غایب[عج] که در نظریهٔ رسمی معصوم شناخته می شود، جانشین ضعیفی برای سنت است. شاه کهاز دیدگاه مذهب شیعه فرمانروای نامشروعی است، قضات را "تأیید" می کند و ناچار است که به توقعات متنفذان محلی توجه فوق العاده ای مبذول دارد. "تأیید" قضات از سوی شاه به معنای «نصب» آنان از طرف وی نیست بلکه بیشتر اعلام قبولی داوطلبان [مسند قضا] است که در مدارس دینی درس خوانده و فارغ التحصیل شده اند.، حوزه های قضایی وجود دارد اما حدود اموری که قاضی صلاحیت قضاوت در مورد آنها را دارد، مشخص نیست و به همین علت اصحاب دعوا می توانند از میان قاضیان که رقیب یکدیگر به شمار می آیند، هرکس را که بخواند برگزینند. بدین ترتیب خصلت کاریزمایی این پیامبران قضایی [= فقها] به وضوح آشکار می شود. *فرقه گرایی*[1] شدید شیعه، که بر اثر میراثی که از تعصب زردشتی بدو رسیده شدیدتر نیز شده است، هرگونه دادوستدی را با غیرمسلمان که او را نجس می داند حرام می شمرد. اما این قرنطینهٔ دینی که قانون مقدس می طلبد؛ سرانجام از طریق "کلاه شرعی" تقریباً به طور کامل کنار گذاشته شده است و بدین ترتیب، نفوذ قانون مقدس در قلمرو همهٔ فعالیت هایی که به نوعی

1. sectarianism

پیامد اقتصادی و سیاسی دربر دارند به طور فزاینده ای کم می شود. در قلمرو امور سیاسی، عقب نشینی قانون مقدس بدین طریق صورت گرفته است که مراجع شیعه با صدور فتاوی و با استناد به آیاتی از قرآن [کریم] مشروطیت را توجیه کرده اند. اما به رغم اینها، حتی امروزه نیز نفوذ تئوکراسی در حیات اقتصادی [جامعه] کم نیست. گرچه حیطهٔ نفوذ تئوکراسی کاهش یافته است اما هنوز هم نفوذ عنصر تئوکراتیک به اضافهٔ ویژگی های عجیب پاتریمونیال شرقی [که پس از این به شرح آن خواهیم پرداخت] در فعالیت های اقتصادی حائز اهمیت بسیار است. در اینجا نیز مانند جاهای دیگر، این امر کمتر به محتوای موضوعه[1] موازین قانون مقدس ارتباط می یابد تا به رویه های حاکم بر نظام قضایی شیعه که نظرش معطوف به *ماده*[2] دادرسی است تا به *مقررات صوری*[3] منافع متنازع. قاضی حتی در مواردی که موضوع دادرسی مربوط می شود به مایملک واقعی که جزو حق قضاوت او قرارداد، بر پایهٔ عرفیات و رسوم *محل*[4] رأی می دهد و حکم صادر می کند. وجود چنین ملاحظاتی [یعنی درنظر گرفتن عرف و رسم محل] در جاهایی که قانون تدوین نشده [و یا در موردی که قانونی وجود ندارد] همیشه محتمل است. از این رو پیش بینی احکام صادره از سوی قاضی دادگاه ممکن نیست. تا زمانی که د ادگاه های شرع درخصوص مسائل ارضی حق قضاوت داتشه باشند، بهره گیری سرمایه دارانه از زمین غیرممکن است؛ مانند وضعی که در تونس وجود دارد. گرچه منافع سرمایه دار در از میان بردن این شیوهٔ قضاوت موفق بوده است؛ اما کل این وضعیت نمونهٔ نوعی شیوه ای است که در آن نظام قضایی تئوکراتیک در امور اختلال ایجاد می کند؛ و باید ضرورتاً در عمل نظام اقتصادی عقلانی نیز اختلال ایجاد کند. فقط حدود دقیق این اختلال از محلی به محل دیگر فرق می کند.

---

1. positive
2. material
3. formal regulation
4. equity

## قانون یهودی

قانون مقدس یهودی تشابهات صوری چندی با قانوون مقدس اسلام دارد. گرچه شرایط و وضعیت شکل گیری قانون مقدس یهودی کاملاً عکس اوضاع و احوالی است که در آن قانون مقدس اسلام شکل گرفت. در میان یهودیان نیز تورات و سنت مقدس تفسیری و تکمیلی مدعی بودند که موازینی را در دست دارند که در همهٔ شئون زندگی اعتباری عام دارند؛ اما این قانون مقدس نظیر قانون مقدس اسلام فقط در مورد همکیشان به کار بسته می شد. ولی برخلاف اسلام، حاملان نظام قضایی یهودی نه گروهی فرمانروا بلکه مردمی بودند آواره بامنزلت اجتماعی *نازل*[1]. بنابراین از دیدگان حقوق یهودی، تجارت با غیریهودی حکم تجارت خارجی را داشت و بایستی تحت ضوابط اخلاقی دیگری قرار می گرفت. یهودیان طبق موازین قانونی که در محیط [بیگانه] به دست آورده بودند، می کوشیدند تا آنجا که محیط خارجی اجازه می داد و تا آن حد که با وسواس های شعائری آنان مغایرتی نداشت، خود را بامحیط بیگانه انطباق دهند. از همان اوایل دورهٔ پادشاهان جای *تفأل*[2] محلی قدیمی به وسیلهٔ اوریم و تومیم[۳] را پیامبران قضایی گرفتند و صلاحیت پادشاه یهود را در صدور فرامین قانونی رد کردند؛ وتأثیر آنان خیلی بیشتر از هم کسوتانشان در حوزهٔ قانون آلمانی بود.

در دورهٔ پس از تبعید جای نبی ها و غیبگویان و به احتمال قوی پیامبران قانون را در دورهٔ پادشاهان، همچنان که دیدیم، *فریسی ها*[3] گرفتند که روشنفکرانی بودند متعلق به طبقهٔ بالای اجتماعی با خصایل بارز هلنی. بعدها افرادی از طبقه متوسط، که در هنگام فراغت به تفسیر متون مقدس مشغول می شدند، به آنان پیوستند. بدین ترتیب در آخرین قرن پیش از میلاد، در دو مرکز شرقی یهودیت یعنی اورشلیم و بابل، بررسی مدرسی [= اسکولاستیک] مسائل شعائری و حقوقی باب شد واز طریق این دو مرکز

1. paria
2. oracle
3. pharisee

فنون مربوط به حقوق که شارحان تورات ابداع کرده بودند و نیز فنون حقوقدانان مشاور تحول یافت. این حقوقدانان مانند قانوندانان اسلامی و هندو، حاملان سنتی بودند که بخشی از آن متکی بر تفسیر تورات و بخشی دیگر مستقل از آن بود. خداوند این سنت را طی چهل روزی که در کوه سینا بر موسی ظاهر می شده،به وی اعطا کرده بود. به وسیله همین سنت، نهادهای رسمی مانند ازدواج مرد با زن برادر خود[۵] کاملاً تغییر کردند؛ همچنان که در اسلام و هند نیز. بعلاوه مانند اسلام و هند، سنت یهودی در آغاتز، سنتی اکیداً شفاهی بود. ثبت ومکمتوب شدن این سنت به وسیله *تناییم*[۶] آغاز شد که مقارن بود با اوایل دورهٔ مسیحی و پراکنده تر شدن جماعات یهودی و گسترش بررسی مدرسی در مدارس *هیلل*[1] و *شمایی*[2]. این کار بی شک بدین خاطر صورت گرفت که وقتی قاضی در مقام پاسخگویی به پرسش های حقوقدانان مشاور برمی آید، وحدت وانسجام و بنابراین پیشینهٔ احکام محکم و متقن باشد. در یهودیت نیزمانند روم وانگلستان رسم شدکه برای نقل هر قانون خاصی، مراجع آن ذکر شود و سرانجام تربیت تخصصی در حقوق و گرفتن امتحان از فارغ التحصیلان و دادن گواهینامهٔ حقوق به آنان جای پیامبری قضایی را گرفت (پیامبرانی که در دوره های قبل خود به خود و به طورآزاد ظهور می کردند). *میشنا*[۷] حاصل تلاش های پاسخ دهندگان [به مسائل شرعی] است که خاخام اعظم یهودی آن را جمع آوری کرده است. از سوی دیگر شرح رسمی آن، *گمارا*[3] حاصل تعلماتی است که حقوقدانان می داده اند. *آمورائیم*[4] که که جانشین مفسران اولیه شده بودند، متون عبری را که قاری می خواند، به زبان آرامی ترجمه و برای حاضران تفسیر می کردند. آنان در فلسطین عنوان *ربای*[5] و در بابل عنوان معادلش معر[6] را

1. Hillel
2. Shammai
3. Gemara
4. Amoraim
5. rabbi
6. mar

داشتند. نوعی بررسی (دیالکتیکی) در راستای خطوط کلام غربی را می توان در "آکادمی" پوم بدیتا[1] یافت که مقر آن در بابل بود. اما در دورهٔ متأخر ارتودوکسی این روش اساساً مورد سوءظن قرار گرفت وامروزه محکوم شناخته می شود. و بعد از آن هم بررسی کلامی *نظری*[2] تورات غیرممکن شده است. در یهودیت کار پرداختن به اعتقادات از کار تدوین قوانین که در سنت بودند، یعنی *هگادا*[3] از *هلاخا*[4]، چه در نوشته ها و در چه در تقسیم وظایف، جدا شد؛ خیلی آشکارتر از آنچه در دین اسلام ودین هندو صورت گرفته بود. مرکز فعالیت وس ازمان آموزشی یهودیت از لحاظ جنبه های خارجی بیش از پیش به بابل انتقال یافت. مقر خاخام اعظم جماعات *آوارهٔ یهودی*[5] از زمان *هادرین*[۸] تا قرن یازدهم در بابل بود. مقام او که به طور موروثی در خانوادهٔ [حضرت] داود[ع] نسل به نسل منتقل می گشت در زمان فرمانروایی پارت ها و پارس ها و بعداً مسلمانان شناخته شدو او جازه یافت که لباس مخصوص به تن کند و خدم و حشم داشته باشد. حق قضاوت او حتی درامور جنایی برای زمانی دراز به رسمیت شناخته شده بود و در زمان فرمانروایی اعراف حق تکفیر [افراد یهودی] را نیز داشت. عاملان توسعهٔ قانون یهودی دو آکادمی رقیب بودند یکی در سورا و دیگری در پوم بدیتا. آکادمی سورا[6] بر آکادمی پوم بدیتا برتری داشت. رؤسای آنها، گئونیم[7]، فعالیت قضایی خود رادرمقام سان هدرین[۹] با مقام مدرس حقوق در آکادمی ترکیب کرده بود. در انتخاب گئونیم، هم رأی مدرسان برجستهٔ آکادمی دخالت داشت هم نظر خاخام اعظم یهودیان تبعیدی. شکل بیرونی سازمان آکادمی شبیه مدارس شرقی و قرون وسطایی بود. طلاب رسمی در

---

1. pumbeditha
2. speculative
3. Haggada
4. Halakha
5. Reshgahutha
6. sura
7. Geonim

خود مدرسه سکنا داشتند و در ماه کالا ۱۰ تعداد زیادی از داوطلبان احراز مقام خاخامی از خارج می آمدند و به این طلاب می پیوستند تا در بحثهای آکادمیک دربارهٔ تلمود شرکت کنند. *گائون*[1] [رئیس آکدامی سورا] پاسخ هایی را که خود رأساً تهیه کرده بود، یا طی بحث با طلاب یا در جریان بحث هایی که در ماه کالا صورت گرفته بود ارائه داده بود، منتشر می ساخت.

نوشته های گئونیم که نگارش آنها از حدود قرن ششم میلادی آغاز شد، در شکل خود چیزی بیش از شرح و تفسیر نبودند. نویسندگان این آثار نسبت به پیشینیان خود هدف متواضعانه تری داشتند. آموراثیم که بر میشنا شرحی خلاقانه نوشتند یا جانشینان اخیرالذکر، *صبورائیم*[2]، که به شیوه ای نسبتاً آزاد بر میشنا شرح نوشتند، حتی اگر ازتنائیم اصلاً ذکری نکنیم؛ اما در عمل، و بر اثر تلاش شان و وجود سازمان قوی آکادمی، آنان موفق شدند که مرجعیت تلمود بابلی را به جای تلمود فلسطینی بقبولانند. گرچه این مطلب درست است که تفوق تلمود بابلی بر تلمود فلسطینی عمدتاً در کشورهای اسلامی مورد قبول قرار گرفت؛ اما یهودیان مغرب زمین نیز تا قرن دهم این تفوق را پذیرفته بودند. ولی پس از قرن دهم که مقام خاخام ا عظم جماعتهای یهودی آواره از میان رفت ۱۱ یهودیان غرب خود را از نفوذ یهودیت شرقی آزاد کردند. مثلاً خاخام های فرانسوی عصر کارلووَن ژین قانون چند همسرگزینی را به قانون تک همسری تغییر دادند. گرچه رساله های پرمایهٔ *ابن میمون* ۱۲ و *عاشر* ۱۳ به منزلهٔ نوشته های خردگرایانه از سوی یهودیان ارتودوکس مردود شناخته شدند، اما با انتشار این رساله ها این امکان فراهم شد که *یوسف کارو*[3] یهودی اسپانیایی در رسالهٔ خود به نام شولهان *آروخ* ۱۴ مجملی از قوانین یهودی تهیه کند که در مقایسه با رساله های شرعی اسلامی خیلی مختصر و مفید بود. این رساله در عمل جانشین مرجعیت پاسخ های تلمودی شد و در الجزایر و نیز در قارهٔ اروپا

1. Gaon
2. Saboraim
3. Joseph Karo

در بسیاری موارد مانند قوانین مدون حقیقی راهنمای عمل[قضاوت یهودی] قرار گرفت.

امر قضاوت بر اساس تعالیم تلمود در فضایی بسیار مدرسی پاگرفت و در طی دوره ای که شرح بر میشنا نوشته می شد این شیوهٔ قضاوت، چه نسبت به دورهٔ پیش از خود و چه نسبت به دورهٔ پس از خود، با قوانینی که عملاً اجرا می شد ارتباط سست تری داشت. بر اثر این دو عامل، شکل ظاهری قوانین تلمودی به وضوح خصلت نوعی قانون مقدس را نشان می دهد، یعنی برتری ساخت صرفاً نظریش که بی رمق و کتابی و خشکه مقدسانه است و در چارچوب تنگ تفسیر خردگرایانه نمی تواند به نظام حقوقی واقعی مبدل شود. در تلمود والایش خشکه مقدسانهٔ قانون به هیچ وجه کم نبود اما قانون زنده که به کار بسته می شد با قانون مرده که دیگر به کار نمی آمد کاملاً درهم آمیخته شده بود و میان ضوابط حقوقی و موازین اخلاقی تمایزی وجود نداشت.

در دوران تالیف تلمود امور واقعی و ماهوی بی شماری از جوامع خاور نزدیک و بویژه بابلی و بعداً هلنی و بیزانسی درآن وارد شد. با وجود این هرچیزی که در قانون یهودی موجود است و نظیرش در عرف عام جوامع خاور نزدیک نیز وجود دارد اقتباسی نیست. عکس این قضیه نیز ذاتاً نامحتمل است، مانند نظریهٔ جدیدی[۱۵] که معتقد است بعضی از مهمترین نهادهای قانون تجارت سرمایه داری مانند سندی که به حامل آن قابل پرداخت است، ابداع ویژه یهودیان بوده است که بعداً آنان این قانون رابه غرب آورده اند. قانون بابلی عصر حمورابی سندهایی را می شناسد که شامل ماده ای در مورد حامل [سند] است. حال این سؤال پیش می آید که آیا آن سندها صرفاً سندهایی بوده اند که اجازه می داده است که بدهکار بدهی خود را به دارندهٔ سند بپردازد یا آنکه سندهای واقعی قابل انتقال بوده اند که بدهی می باید به حامل آن پرداخت شود. سند نوع نخست را در قانون هلنی می توان یافت. اما ساخت قانونی آن با آنچه در غرب سند قابل انتقال نامیده می شود و به حامل آن قابل پرداخت است فرق می کند. سند نوع دوم متأثر

از برداشت آلمانی از اوراق است که آن را "تجسد" حقوق می دانند و از همین رو برای مقاصد تجارتی خیلی موثرتر بوده است. منشأ یهودی انواع مدرن ضمانت نیز نامحتمل است. به این دلیل که پیشینه های گرفتن ضمانت در غرب از نیازهای خاصی ناشی شده بود که به شکل های مختلف آئین دادرسی قرون وسطایی مربوط می شد و این نیازها کاملاً عقلانی بود. در واقع ماده های قانون یکه راه را برای قابل انتقال بودن[سند] هموار کردند، درآغاز ابداً در خدمت مقاصد تجارتی نبودند بلکه ناشی از آئین دادرسی بودند و بیش از همه منظورشان تهیهٔ وسیله ای بود که نماینده ای، جانشین یکی از طرف های ذی نفع شود. تاکنون به اثبات نرسیده است که نهاد قانونی مهمی[از دیدگاه پیدایش اقتصاد سرمایه داری] از قوانین یهودی اخذ شده باشد.

نه در غرب بلکه در مشرق زمین بود که قانون یهودی، نظام های حقوقی دیگر اقوام را تحت تأثیر قرارداد و از این لحاظ نقش مهمی ایفا کرد. با مسیحی شدن ارمنستان عناصر مهم قانون یهودی وارد قانون ارمنشی شد و یکی از مؤلفه های بسط بعدی آن را تشکیل داد. در امپراتوری خزرها[۱۶] یهودیت دین رسمی بود و بدین طریق قانون یهودی حتی به طور رسمی به کار بسته می شد. سرانجام از مطالعهٔ تاریخ حقوقی روسی این امر محتمل می نماید که از طریق خزرها بعضی عناصر کهن ترین قوانین روسیه تحت تأثیر قانون یهودی ـ تلمودی توسعه یافته باشند. اما نظام های حقوقی غرب تحت تاثیر قانون یهودی واقع نشدند. گرچه محتمل است که از طریق وساطت یهودیان بعضی از شکل های دادوستد به غرب وارد شده باشند؛ اما غیرمحتمل است که این شکل ها از خود قوم یهود ناشی شده باشند. محتمل تر این است که این شکل های دادوستد، نمهادهای سوری ـ بیزانسی باشند که یا در اصل هلنی بوده و سپس به بیزانس و سوریه منتقل شده اند و سرانجام آنکه این احتمال نیز وجود دارد که این شکل های دادو ستد نهادهای عرف عام شرقی بوده و از بابل ناشی شده باشند. باید به خاطر داشت که در وارد کردن فنون تجاری از خاورزمین به باختر،

یهودیان، لااقل در اواخر دورهٔ باستان، در رقابت با سوری ها بودند. تا آنجا که به خصلت شکلی قانون اصیل یهودی و به خصوص قانون یهودی دربارهٔ تعهدات ارتباط می یابد، خصلت شکلی آن ابداً چارچوب مناسب برای رشد و توسعهٔ نهادهایی نیست که سرمایه داری مدرن بدانها نیاز دارد. رشد نسبتاً بلامانع معاملهٔ نوع قراردادی نیز به هیچ وجه این وضع را تغییر نمی دهد.

طبیعتاً نفوذ قانون مقدس یهودی در زندگی خصوصی خانواده های یهودی و کنیسه ها بسیار پرتوان بود؛ و بویژه تا جایی که این قانون، شکل *شعائری*[1] داشت حائز اهمیت بسیار بود. احکامی که صرفاً جنبه اقتصادی داشتند، مانند احکام مربوط به سال آخر هر هفت سال[۱۷]،که اجرایشان فقط با هالی ساکن ارض مقدس[=اسرائیل] محدود شد و حتا در ارض مقدس نیز اکنون با ضوع احکام[جدید] خاخامی، احکام پیشین الغا شده یا به علت تغییراتی که در نظام اقتصادی جامعه به وجود آمده غیرعملی اعلام شده اند؛ یا مانند موارد دیگر با گذاشتن کلاه شرعی بر سر آن احکام، آنها را بی گزند ساخته اند. حتا پیش از رهایی یهودیان این موضوع که قانون مقدس در چه حدودی اعتبار دارد و نیز این اعتبار به چه معناست از مکانی به مکان دیگر فرق می کرد. قانون مقدس یهودی از لحاظ شکلی هیچ خصلت ویژه ای از خود ظاهر نساخته و مجموعه ای خاص از قوانین است که فقط به طور ناقص عقلانی شده و تنظیم گردیده و به طور خشکه مقدسانه ای ساخته و پرداخته شتده است؛ ولی از لحاظ منطقی بی تناقض و بسامان نیست. قانون مقدس یهودی خصوصیات عمومی مخلوقی را دارد که تحت موازین مقدس رشد کرده و خاخام ها و قانوندانان متشرع خصایص آن را ساخته و پرداخته اند. گرچه شاید مطالعهٔ قانون یهودی فی نفسه موضوع جالبی باشد اما دلیلی وجود ندارد که در اینجا توجه خاصی بدان مبذول داریم.

---

1. ritual

## مشخصات کتابشناختی:

* این مقاله بخشی از «جامعه شناسی حقوق» ماکس وبر است که آن نیز بخشی از کتاب اقتصاد و جامعه است. مشخصات متن آلمانی آن:

Max Weber, Wirtscharf und Gesellschaft, Fünfte Rividierte Auflage, 1975, S.473-480.

و مشخصات ترجمهٔ انگلیسی آن از این قرار است:

Max Weber, Ecocomy and Society, University of California Press, 1978, PP. 818-828.

## پی‌نوشت:

۱. Animism، آنی میسم یعنی اعتقاد به اینکه همهٔ اجسام و پدیدارها جان دارند. ـ م.

۲. coge intrare یعنی اهل دین، حق دارند که بر ضد بی‌دینیان و یا پیروان ادیان و مذاهب دیگر به زور متوسل شده وآنان را به کیش خود درآورند. ـ م.

۳. حقوقدانان، تحصیل وجهی از قیاس کرده و می‌تواند معنایی از احکام استنباط کند وآن را اساس قراردهد و اگر لازم شد قیاس جلی را برآحاد اخبار مقدم دارد. ـ م.

۴. اوریمThumim&Urim؛ خاخام اعظم فلزاتی روی سینهٔ خود می‌آویخت و به نظر می رسد که اوریم و تومیم(سفر خروج باب ۲۸ آیهٔ ۳۰) دو شیء بوده‌اند که به این فلزات آویخته می شده‌اند و خاخام اعظم از طریق این دو شیء ارادهٔ الهی را در اموری که جنبهٔ حیاتی برای قوم یهود داشته جویا می شده است(سفر اعداد ۲۷ :۲۱). ـ م.

۵. Levirate marriage در صورتی که شوی زن فوت کرده و از او فرزند ذکوری باقی نمانده باشد زن حق ندارد به غیر، شوهر کند بلکه باید به ازدواج برادر شوهر متوفای خود درآید. نخستین فرزند ذکوری که از این ازدواج حاصل می‌شود نام شوهر متوفا را خواهد داشت و دارایی شوهر متوفا نیز به فرزند

ذکور می رسد. ـ م.

۶. Tannaim؛ علمای(آرامی) ـ یهودی دو قرن نخست پس از میلاد.م

۷. Mishna؛ به معنای تکرار است، یعنی تکرار پاسخ مسائل شرعی طی آموزش شفاهی. ـ م.

۸. Hadrian؛ امپراتور روم، ۱۳۸ ـ ۷۶ میلادی م

۹. Sanhedrin، عبارت از مقام مشاور حقوقیِ همهٔ جماعات پراکندهٔ یهودی است.م

۱۰. Kalla، گردهمایی طلاب بود که سالی دوبار در آکادمیهای بابلی برگزار می شد. ـ م.

۱۱. در سال ۹۴۲ میلادی پس از مشاجره ای داخلی میان خاخام اعظم داوود بن ذاکایی و فیلسوف سعدیا بن یوسف الفویومی، گفته می شود که دوجانشین [حضرت] داوود [ع] به دست مسلمانان به قتل رسیدند. ـ م.[انگلیسی]

۱۲. ابن میمون، ۱۲۰۴ ـ ۱۱۳۵ (که؟۱۱۳۹) میلادی، برجسته ترین فیلسوف یهویدی قرون وسطاست در اسپانیا و شمال آفریقا به سرمی برده است. ـ م.

۱۳. (توریم) Asher، یعقوب بن عاشر درآلمان چشم به جهان گشود و در اسپانیا درگذشت. رسالهٔ حقوقی او Turim نام دارد که میان سالهای ۱۳۲۷ و ۱۳۴۰ میلادی تألیف شده است.

۱۴. Shulhan Aruch، یعنی خوان گسترده. م

۱۵. شاید منظور ماکس وبر، کارل ماکس یا ورنر زمبارت(درWerner Sombart) باشد. زمبارت کتاب خود با عنوان: یعودیان و سرمایه داری مدرن مدعی است که یهویان در شکل دادن به سازمان سرمایه داری مدرن نقشی قاطع داشته اند؛ و در واقع شریان بازرگانی سرمایه داری بر اساس ابداعات آنان شکل گرفته است. اما خود او اعتراف می کند که «دشوار است و شاید غیرممکن باشد که بر اساس اسناد و مدارک نشان دهیم که مشارکت یهودیان در پیدایش سرمایه داری چه بوده است». (متن انگلیسی، ص ۶۳). مارکس نیز دچار این توهم بود که عامل پیدایش سرمایه داری مدرن در غرب یهودیان بوده اند؛ و به همین خاطر مارکس، به رغم آنکه خود یهودی بود، تمایلات یهود ستیزی داشت. ـ م.

۱۶. خزرها یکی از اقوام ساکن جلگه های شمالی قفقاز بودند که امپراتوری میان دریای خزر و دریای سیاه برپا کردند. اوج قدرت آنان در قرنهای هشتم و نهم میلادی بود. آنان در برابر فشار بیزانس مسیحی و نیروهای خلفای اسلامی مقاومت می کردند. خاقان آنان در حدود سال ۷۴۰ میلادی دین یهودیان را

پذیرفت. یهودیان که از بیزانس رانده می‌شدند به خزرها پناه می‌آوردند. اما قانون یهودی، قانون عمومی خزرها نشد؛ بلکه مورد پذیرش کسانی واقع شد که یهودی شده بودند. با ورود فرمانروایان وایکینک (Whitking) به کیف در اواخر قرن نهم میلادی قلمرو امپراتوری خزرها به تدریج کوچک شد تا آنکه سرانجام به دست سویاتوسلاو(Svjatoslav) امیرکیف در سال‌های ۹۶۴ ـ ۹۷۲ میلادی از میان رفت. ـ م.

۱۷. در سفر لاویان، باب بیست و پنجم آیه‌های ۱ ـ ۷ آمده است: «وخداوند موسی را در کوه سینا خطاب کرده، گفت: «بنی اسرائیل را خطاب کرده به ایشان بگو چون شما به زمینی که من به شما می‌دهم داخل شوید آن گاه زمین، سبت خداوند را نگاه بدارد* شش سال مزرعهٔ خود را بکار و شش سال تاکستان خود را پازش بکن و محصولش را جمع کن* و در سال هفتم، سبت آرامی برای زمین باشد یعنی سبت برای خداوند؛ مزرعهٔ خود را مکار و تاکستان خود را پازش منما آنچه از مزرعهٔ تو خودرو باشد درو مکن و انگورهای موپازش نکردهٔ خود را مچین. سال آرامی برای زمین باشد و سبت زمین، خوراک به جهت شما خواهد بود، برای تو و غلامت و کنیزت و مزدورت و غریبی که نزد تو مأوا گزینند* و برای بهایمت و برای جانورانی که در زمین تو باشد همهٔ محصولش خوراک خواهد بود*» ـ م

## منابع:


Akatas, S. H. (1963), "The weber Thesis and South East Asia", Archives de Sociologie des Religions, 8, pp. 21-35. Berger, p. (1963), "Charisma and Religious Innovation: the Social Location of Israelite Prophecy", American Sociological Review, 28 (4) pp. 940-50

Birnbaum, N. (1953), "Conflicting Interpretation of the Ries of Captialism: Marx and Weber," British Journal of Sociology, 4 (2) pp. 356-80.

Cahen, (1970)[نویسنده نام این منبع را در مراجع خود از قلم انداخته است]

Coulson, N. J. (1956), "Doctrine and Practice in Islamic law: One aspect of the

Problem", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 18, pp. 211-260.

Gellner, E. (1963), "Sanvtity, Puritanism, Secularization and Nationalism in North Africa", Archives de Sociologie des Religions, 8. pp.71-86.

[Gerthm H. H. and Mills, C. Wright (eds.) (1948) [1961?] From Max Weber, Essays in Sociology, (London: Routledge and Kegan Paul).

Gibb, H., and Bowen, H. (1960) Islamic Society and the West, Vol. I, pt. 1 (Oxford: Oxford University Press).

Giddens. A. (1970) "Max Weber and the develophment of Capitalosm". Sociology, 4(4), pp. 289-310.

Hansen, N. M. (1963), "The Protestant Ethie as a General Precondition for Economic Development", Canadian Journal of Economic and Political Science 24, pp. 262-74.

Hill, M. (1973), A Sociology of Religion (London: Henemann).

Honighshein, p. (1968) on Max Weber (New Yourk: Free Press).

Hourani, A. (1962), Arabic Thought in the Liberal Age (London: Oxford University Press).

Inalcik, H. (1964), "Turkey", in Robert Ward and Dankwart A. Rustow (eds.),Political Modenization in Japan and Turkey, (Vew Jesey: Princetion University Press).

Inalckik. H. (1973), The Onoman Expire: The Classical Age 1330-1600, (London:Weidenfield and Nicolson).

Keddiem N. R.(1968), An Islamic Response to Imperialism (Berkely: University of California Press).

Kolegar, F. (1964), "The Concept of 'Rationalization' and Culural pesimism in Max Weber's Sociology", Sociological, Quarterly, 5(4), pp. 355-73.

Lobkowicz, N. (1964), Marx'x Attitude to wards Religion", Review of politics. 26, pp, pp. 319-52.

Macintyre, A. (1971), Against the Self- Image of the Age (London: Duck worth).

Otsuka, H. (1966), "Max Weber's View of Asian Society, With Special Reference to his Thory of the Traditional Community", The Developing Economies, 4(3).

Parsins. T. [1937] (1949), The Structure of Social Action (Glencoe, Illonois, Free Press).

Rex, J. (1971), "Typology and Objectivity: a Comment on Weber's Four Sociogical Methods", in Arun Sahay (ed.), Max Weber and Modern Sociology (London: Routledge and Kegan Paul).

Rheinstein, M. (ed.) (1964), Max Weber on Law in Economy and Society (Cambridge: Cambridge Unversity, Prees).

Rodinson, M. (1966). Islam et Capitalilisme (Paris:Seuil). Saunders. H. J. (1963), "The Preblems of Islamic Decadence", Journal of World History, 7, pp. 701-20.

Schacht. J. (1963), Encyclopedia of Islam, Lst ediition, vol. 3 (Ledin: J. Brill) pp. 1148ff.

Schacht. J. (1964), An Introduction to Islamic Kaw (Oxford: Clarendom Press).

Skinner. Q. (1969), "The History of Ideas", Hisstory and Theory, 8,pp. 3-53.

Smith. W.C. (1964), The Meaning and End of Relligion, (New York: Mentor Books).

Stoianovich, T. (1960), "The Conquering Nalkan Orthodox Merchant", Journal of Economic History. 20, pp. 234-313.

Torrey, C.C. (1892), The Commercial - Theological Terms in the Koran (Leiden: E.J.Brill).

Tervor - Roper. H. (1967), Religion, Reformation and social change (London: Macmillan).

Wzlton, p. (1971), "Ideology and the middle Class in Narx and Weber", Sociology, 5(1) pp. 47-62.

Weber. m. [1905] (1930), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Unwin Unibersity Books).

Weber, M. [1890] (1950), "The Social causes of the Decat of Ancient Civilization., 5, pp. 75-88.

Weber. M. [1922] (1965), The Siciology of Religion (London: Methuen).

Weber. M. [1922] (1966), Theory of Social and Economic Organization (New Yourk: Free Press).

Weber. M. [1922] (1968), Economy and Society, an Oution of Intertaice Sociology, 3 vgols (New York: Bedminster Press).

Wrigh - Mills, C. (1040), "Situated Actions and Vocabularies of Motive", Amercian Sociological Reveiw, 5(6), pp. 904-13.

Zubaida, S. (1972), "Ecinimic and Political Activism in Islam", Ecomony and Society, 1. pp. 308-38.

جوزف چان
محمد کیوانفر

# روایت های موسّع و مضیّق حقوق بشر

## درس هایی از بحث ارزش های آسیایی

بحث بر سر ارزش های آسیایی و حقوق بشر چندسالی است که درگرفته است. اکنون شاید زمان آن باشد که پرسش های ذیل را درباره این بحث مطرح کنیم: مسائل مهم این بحث کدام اند؟ آموخته های ما از این بحث چیست؟ بگذارید در ابتدا اشاره ای کنم به برخی از مسائل بحث که باید از آنها رد شد ـ مسائلی که هر چند از نظرسیاسی حائز اهمیت اند اما به لحاظ فلسفی اختلافی رابرنمی انگیزند. برخی از حکومت های غربی برخی ازحکومت های آسیایی را به نقض آشکار حقوق بشر متهم می نمایند. حکومت های آسیایی نیز در واکنش به این اتهام دولت های غربی را متهم به معیارهای دوگانه، دورویی وحتی سلطه امپریالیستی می کنند. متأسفانه به نظر می رسدهر دو نوع اتهام دارای دلائل موجهی است و هیچکدام موجب فروکش کردن دیگری نمی تواند شد. از این رو،دولت های غربی می توانند همچنان کارنامهٔ وحشتناک حکومت های آسیایی را در زمینه حقوق بشر و نیز بهانه های آنها را تقبیح و محکوم کنند تا زمانی که آن حکومت هااصلاحات قابل توجهی در این زمینه صورت بدهند. از آن سو نیز دولت های آسیایی توانند به چالش شان با پاره ای ازدولت های غربی و متهم کردن آنها به دورویی وبرنامه ریزی سیاسی پنهان در پس دیپلماسی حقوق بشرادامه بدهند. مناقشات سیاسی از این دست احتمالاً درصحنه

بین الملل ادامه خواهد داشت اما این گونه مناقشات فی نفسه نمی توانند برانگیزاننده بحث ها و نزاع های فلسفی چندانی باشند.

هیچکدام از این دو جهانشمولی حقوق بشر را به طورجدی به چالش نکشیده اند. امروزه به نظر می رسدحکومت های اندکی وجود داشته باشند که به صراحت منکراندیشه حقوق بشر جهانشمول باشند - حتا حکومت های اقتدارگرا نیز به ظاهر دم از حقوق بشر جهانشمول می زنند. در اعلامیه بانکوک[1] بسیاری از کشورهای آسیایی حقوق بشر جهانشمول را صریحاً تائید و تصدیق کرده اند. امّامی گویند: "با این که حقوق بشر جهانشمول است اما آن رابايد در متن یک فرایند پویا و متکامل معیارگذاری بین المللی ملاحظه کرد، و اهمیت خصوصیات[2] ملی ومنطقه ای و زمینه های متفاوت دینی، تاریخی و فرهنگی رانیز مد نظر داشت" [۱]

البته فاصله میان تأکید بسیار زیاد بر خصوصیات حقوق بشر و انکار جهانشمولی آن کوتاه است. نامعقول نخواهد بود اگر بدگمان شویم که حکومت هایی که برای خصوصیات ارج زیادی قائل اند تلویحاً در حال انکار حقوق بشر جهانشمول هستند. برای مثال نمایندهٔ چینی حاضر برای اعلامیه وین[3] کنفرانس جهانی سازمان ملل پیرامون این گونه سخن پراکند:

مفهوم حقوق بشر محصول تحول تاریخی است و به گونه ای تنگاتنگ با شرائط خاص اقتصادی، اجتماعی،سیاسی و نیز تاریخ، فرهنگ و ارزش های خاص هر کشوری پیوند خورده است. چون پیشرفت تاریخی مراحل مختلفی دارد لوازم حقوق بشری آن نیز متفاوت خواهد بود. کشورهادر مراحل مختلف تحول و نیز به دلیل برخورداری از سنن تاریخی و زمینه های فرهنگی متفاوت فهم و عمل متفاوتی درخصوص حقوق بشر خواهند داشت. بنابراین کسی نبایدو نمی تواند تصور کند که معیارهای

1. Bangkok Declaration
2. Particularities
3. Vienna Declaration

حقوق بشر و نیز الگوی برخی از کشورهای خاص تنها معیارها و الگوی درست است و از سایر کشورها بخواهد که خودشان را با آنها وفق دهند.[۲]

ممکن است استدلال بالا بخواهد بگوید که حقوق بشرچنان محصور اوضاع و شرائط تاریخی یک کشور است که ممکن نیست هیچ معیار یا الگوی حقوق بشری مشترکی میان کشورهای متفاوت با اوضاع و شرائط تاریخی متفاوت وجود داشته باشد. آنچه کشورهای مختلف در آن سهیم اندچه بسا فقط عنوان مبهم حقوق بشر است که تحت آن تمامی تصورات حقوق بشری مجاز خواهد بود. روشن است که جهانشمول انگاران این پیام را نگران کننده بدانند. دراعلامیه وین، به عنوان واکنشی صریح به این مسئله ناشی ازاعلامیهٔ بانکوک، تصدیق شده است که گرچه خصوصیات ملی مهم اند اما "این وظیفه دولت هاست که صرف نظر ازسیستم اقتصادی، سیاسی و فرهنگی شان از همه حقوق بشرو آزادی اساسی حمایت و حفاظت کنند." گرچه اعلامیه وین به صراحت بر جهانشمولی حقوق بشر تاکید دارد امانسبت به مسئله خصوصیت در حقوق بشر مبهم است.اعلامیه می پذیرد که خصوصیات ملی در فهم از حقوق بشردارای نقش اند. اما چگونه نقشی دارند؟ آیا این نقش قابل توجه است یا فقط سهمی است ناچیز؟ هم اعلامیه وین وهم اعلامیه بانکوک ارتباط دقیق بین جهانشمولی وخصوصیت گرایی را نامشخص باقی می گذارند. مشکل دراینجاست که دقیقاً بفهمیم این دو عنصر چگونه پیوندی باهم دارند و نیز تعیین کنیم که وزن و ارج نسبی هر یک چقدر است؟ گره اصلی مسئله دقیقاً همین است: چگونه خصوصیات یک جامعه بر فهم از حقوق بشر و محتوای آن موثر است؟ به نظر من بحث حقوق بشر آسیایی احتمالاً به بهترین نحو فهمیده می شود اگر آن را بحثی بدانیم درباره ۱ ـ محدوده و مشروعیت تفاسیر نظام مند فرهنگی یاایدئولوژیکی از حقوق بشر و ۲ ـ اهمیت این قضیه برای جوامع آسیایی. به تصور من اینها پرسش های مهم بحث هستند و من در این نوشته به اینها می پردازم.

**روایت های موسع و مضیق:**

حقوق بشر جهانشمول تا چه حدی تفاسیر اساسی فرهنگی یا ایدئولوژیکی از مبانی، قلمرو و اولویت بندی خود را تاب می‌آورد؟ من در این باره دو دیدگاه را موردبحث قرار می دهم. دیدگاه اول می گوید حقوق بشرجهانشمول فقط "مجموعه ای از معیارهای حداقلی وضروری برای همه را در جهت نیل به زندگی با کرامت" بیان می کند." [۳] در عین حال، این حقوق بشر جهانشمول "معیارهای اخلاقی حداقلی اند که از نهادهای سیاسی مطالبه می شوند" و باید از لحاظ ایدئولوژیکی "در قبال مشارب عمده و متفاوت اقتصادی و سیاسی در جهان بی طرفی ایدئولوژیکی پیشه کنند." این "ویژگی حداقلی حقوق بشر" برای توجیه اخلاقی مداخلات بین المللی درقبال وضعیت داخلی حقوق بشر کشورها لازم است. [۴] براین اساس حقوق بشر وقتی به درستی فهمیده شده است که تفاسیر نظام مند ایدئولوژیک بسیار بنیادی از خود رامجاز نشمرد. [۵] در واقع حقوق بشر صرفاً معیارهایی حداقلی و جهان روا هستند.

اما بر اساس دیدگاه دوم با این که حقوق بشرجهانشمول است اما تعریفی که از آنها در منشورهای بین المللی به دست داده شده کلی و مبهم است. مبناسازی برای حقوق، تعیین قلمرو و محدوده آنها، و اولویت بندی میان حقوق متعارض را نباید مسائلی صرفاً فنی و بی اهمیت دانست بلکه آنها مسائل اساسی اخلاق سیاسی [1] هستند(این اصطلاح را در بخش بعد توضیح خواهم داد). اگر چه اصول اساسی و جهانشمول حقوق بشر موجوداند اما هیچ اصل جهانشمول و کامل اخلاق سیاسی که به کار تفسیرحقوق بشر بیاید نداریم. این نکته از آن جهت برای جوامع آسیایی مهم است که بیشتر آنها از خود اخلاق سیاسی ندارند و لذا لازم است به دنبال بنا نهادن آن برآیند. چون هیچ اخلاق سیاسی جهانشمول و کامل وجود ندارد این جوامع باید در پی اخلاقیات سیاسی مناسب خود

1. Political morality

بروند. متناسب بودن اخلاق سیاسی خاصی با یک جامعه خاص بسته به مجموعه پیچیده ای از عوامل است: آن اخلاق سیاسی برآورنده شرائط حداقلی حقوق بشر باشد، متناسب با وضعیت تاریخی آن جامعه باشد و ارزش ها وخواست های امروزین مردم آن جامعه را نیز استیفا کند.

من در جای دیگری به تفصیل بیشتر برای دیدگاه دوم استدلال آورده ام و بعداً در همین نوشته فقط استدلال ها راخلاصه وار نقل می کنم.[۶] در عوض، در اینجا می خواهم بگویم در اصل این دو دیدگاه لزوماً مانعة‌الجمع[1] نیستند بلکه ابعاد متفاوت از یک تصویر ذو وجوه را بازمی نمایانند. بهترین تلقی از این وضعیت آن است که آن رانمونه ای از آنچه مایکل والترز روایت های "موسع " و"مضیق" اخلاق می نامد در نظر بگیریم[۷] - در مورد حاضرنگرش نخست نسبت به حقوق بشر روایت مضیق و دومی موسع است. در نظر والترز روایت مضیق اخلاقی روایتی حداقلی است که سعی دارد عناصری را در اخلاق بگنجاندکه بیشترین و گسترده ترین جاذبه را در داخل کشور و درخارج کشور دارند. معمولاً این گونه از عناصر را به وجهی سلبی بیان می کنند - "قتل نکنید" ، "شکنجه نکنید" ، "ازقدرت سوء استفاده نکنید" ، "مخالفان سیاسی را سرکوب نکنید" ، "ضعیفان را استثمار نکنید" و از این دست... این فرمان های اخلاقی گونه ای از عمل اخلاقی را که همه کس بی درنگ آن را عملی ضداخلاقی یا سزاوار نکوهش می داند منع می کنند. هرگز بر سر موارد قطعی شکنجه ،سوءاستفاده از قدرت یا سرکوب مخالفان چندان اختلافی وجود ندارد. این حداقل های اخلاقی نکات عمده ای اند که از یک اخلاق موسع متمثل در جامعه برگرفته شده اند: اینهارا می توان در هر اخلاق موسعی یافت.[۸] نکته مهم آن است که "مضیق" خواندن یک روایت اخلاقی به این معنا نیست که آن روایت فقط متضمن چیزهایی است که در یک نظام اخلاقی کم اهمیت یا سطحی اند بلکه چنان که والترز تاکید می کند

---

1. mutually exclusive

به احتمال بیشتر عکس این مطلب درست است."خواسته های حداقلی ما از یکدیگر، اگر برآورده نشوند" با تأکیدی شورمندانه تکرار می شوند. مضیق بودن یک گفتمان اخلاقی همراه است با عمق و شدت آن، در حالی که گفتمان اخلاقی موسع ملازم است با جرح و تعدیل،مصالحه و توافق، تعقید و اختلاف." [۹]

با این حال، اخلاقیات یا به ویژه حقوق بشر به گونه ای موسع نیز ساخت می یابند. اصول حقوق بشر در یک جامعه با مجموعه شرائط خاص خود (فرهنگ، اقتصاد و سیاست مخصوص به خود)اندراج و بسط می یابند. حقوق بشر صرفاًاصول اخلاقی انتزاعی و خودبسنده نیستند. در بسیاری ازجوامع مدرن لیبرال جایگاه حقوق بشر در قانون اساسی است و یا به صورت مجموعه ای خاص از قوانین درآمده اند. نقش حقوق بشر در این جوامع نظم بخشی وکنترل نهادهای عمومی پیچیده و حتا گاهی در برخی ازجوامع نظم بخشی و کنترل نهادهای خصوصی است. این قوانین مستلزم تحلیل و استدلال قضایی پیچیده است که نه تنها اصول عام حقوق بشر را مد نظر دارند بلکه به شرائط عینی آن جامعه نیز توجه می کنند. تعیین قلمرو، محدودیت و اولویت بندی حقوق بشر مستلزم تحلیل و ارزیابی مبسوطاخلاق سیاسی موسع آن جامعه خاص است. وقتی که شرائط جامعه دگرگون می شود تعیین و تفسیر خود حقوق نیز ممکن است تغییر کند.

در چنین حالتی نمی توان روایت های موسع و مضیق ازحقوق بشر را ناسازگار با هم دانست. بلکه آنها "متناسب بازمینه های مختلف اند و اهداف متفاوتی را دنبال کنند". [۱۰] به این صورت که زمانی که خارجیان موارد نقض حقوق بشر از سوی حکومتی را در جامعه ای خاص نکوهش می کنند و زمانی که داخلی های آن جامعه راهپیمایی وتظاهرات می کنند تا به گسترده ترین حمایت سیاسی درداخل و خارج دست یابند و از این راه بتوانند در مقابل حکومت به مبارزه خود ادامه دهند استنادشان اغلب به حقوق بشر مضیق است. این مردم موارد قطعی نقض حقوق بشر را که

در آن جامعه به وقوع پیوسته در معرض توجه عموم قرار می دهند و نکوهش شان از حکومت را بر حقوق بشر جهانشمول و حداقل مبتنی می سازند. از سوی دیگر، ملاحظات مربوط به خصوصیات ملی آن جامعه که حکومت آنها را به رخ می کشد معمولاً فراهم کننده عذر وبهانه برای ارتکاب آن موارد نقض حقوق بشر هستند. درچنین فضایی، روایت مضیق از حقوق بشر و از این رهگذر، زبان قوی و ساده آن، بسیار مناسب است. اما گاهی برای فهم برخی از مسائلی که برآمده از زمینه متفاوت اندنیازمند روایت موسع از حقوق بشر هستیم. برای مثال، بعداز سرنگونی دیکتاتورها و جباران، زمانی که شهروندان به امر تدوین قوانین حقوق بشر و مکانیزم های تفصیلی برای محافظت از آنها می پردازند دچار اختلاف می شوند و برسر بهترین تفسیر از حقوق بشر میان شان بحث درمی گیرد. در استدلالاتی که له نظرگاه هایشان اقامه می کنندآنها از دلائل اساسی مربوط به اخلاق سیاسی و شرائط عینی جامعه خود استفاده می کنند. در چنین فضایی حقوق بشرمورد بحث - بنابر اصطلاح والترز - "حقوق بشر تفصیلی وروایت موسع از آن" است.[۱۱]

در بحث ارزش های آسیایی و حقوق بشر منتقدان لیبرال مکرراً از روایت مضیق حقوق بشر دفاع می کنند ودلائل خاص برخی از حکومت های آسیایی را مردودمی شمرند. البته دیدگاه های این منتقدان هم مهم است وهم دفاع ماهرانه ای از آن صورت پذیرفته است و من تااندازه ای به همین جهت بیش از این در این باره بحث نمی کنم.[۱۲] در عوض آنچه من از آن دفاع می کنم روایت موسع از حقوق بشر است چرا که به نظر من مشروعیت واهمیت این روایت برای جوامع آسیایی اغلب مورد غفلت یاانکار قرار گرفته است. در بخش بعد من به اختصار ازامکان یک روایت موسع، یعنی همان نظرگاه دومی که من در ابتدا این نوشته صورت بندی کردم دفاع می کنم. یعنی این نظرگاه که حقوق بشر استدلال های بنیادین درباره اخلاق سیاسی مربوط به یک جامعه خاص را نه تنها مجازمی شمرد بلکه آنها را لازم دارد. سپس به طرح برخی ازاستدلال هایی که ضمناً یا صریحاً اهمیت این نظرگاه

رامردود دانسته اند می پردازم و، در مقام پاسخ به این استدلال ها، امیدوارم این نظرگاه را بیشتر اصلاح کنم و بسطدهم.

## بنیادبخشی حقوق

این امکان وجود دارد که ما به دلیل صورت بندی ساده منشورهای حقوق بشر فریب خورده باور کنیم که توجیه حقوق بشر، استوار ساختن معنای آن و تعیین قلمرو آن کاری است آسان.[۱۳] اما این توهمی بیش نیست. برای توجیه یک حق لازم است اثبات شود که منافع دارنده آن حق به میزانی ارج و منزلت دارد که برای موظف ساختن شخص یا اشخاصی دیگر به وظیفه ای خاص کفایت کند.[۱۴] این توجیه محتاج ایجاد تعادل میان منافع دارندهٔ حق و حامل یا حاملان وظیفه است. مثالی پیچیده تر را درنظر بگیرید: برای قضاوت کردن درباره حق آزادی بیان شخص خاصی لازم است منافع سه دسته در نظر گرفته ومیان شان تعادل برقرار شود. ۱ ـ منافع سخنگو ۲ ـ منافع شنونده ۳ ـ منافع ناظران و بی طرفان (منافعی مثل اجتناب از راه بندان، سروصدای جمعیت و هتک حرمت اشخاص).[۱۵] خلاصه آنکه اگر شخصی دارای حقی باشداین بدان معناست که منافع او (که قرار است آن حق از آن پاسداری کند) دارای چنان اهمیتی تلقی می شود که، درشرائط متعارف، منافع متعارض دیگران نمی تواند بر منافع دارندهٔ حق غالب شود.

تا اینجا باید گفت چیزی علیه حقوق بشر جهانشمول وجود ندارد. حقوق جهانشمول بشری وجود دارند زیرامنافع کلیدی و اساسی انسان در خودگردانی[1] و بهروزی[2] است "که نباید به خاطر بازدهی یا رفاه بیشتر یا به خاطرهر مجموعه منافع کمتری که ذیل عنوان خیر عمومی قرارمی گیرد قربانی شود".[۱۶] اما، بیش تر حقوق بشر به توجیهاتی از نوع پیچیده بالا

1. autonomy
2. well-being

نیازمنداند. باور ما به حقوق بشری که در اعلامیه جهانی ذکر شده اند بر این فروض استوار است که ۱ ـ بسیاری از مردم (از جمله تهیه کنندگان این اعلامیه) فرایندهای توجیه را به انجام رسانده اند ودریافته اند که این حقوق معتبراند و ۲ ـ اگر ما نیز خودمان این فرایند را به انجام رسانیم به همان نتیجه می رسیم.

از این رو، همچنان که جرمی والدرن خاطرنشان می کند، لازم است بر این نکته تاکید کنیم که نباید بین این اندیشه که حقوق بشری وجود دارند و این نظرگاه که صورت بندی های ساده و خاصی که در منشورهای متداول حقوق بشر آمده می تواند به درستی عمق و پیچیدگی ملاحظات اخلاقی ما درباره حقوق بشر را منعکس نمایدخلط کنیم.[۱۷] این صورت بندی ها صرفاً صورت خلاصه شده استدلالات اند. آنچه به حقوق بشر معنا می بخشد این صورت بندی ها نیست بلکه استدلالات پشت سر آنها است.متاسفانه برخی از نویسندگان به اتخاذ رهیافت بیش از حدحقوقی در قبال مسائل حقوق بشر گرایش دارند. آنها گمان می کنند که صورت بندی های انتزاعی حقوق بشر می توانندبه گونه ای "رمزگشایی" و "تفسیر" بشوند که مبنایی محکم و استوار برای حل نزاع ها و مشاجرات بر سر حقوق فراهم بیاورند. برای مثال حق آزادی بیان را در نظربگیرید. بر سر این که آیا حکومت حق دارد تبلیغات سیگار یا پورنوگرافی را تحت کنترل داشته باشد اختلاف نظر وجود دارد. برخی سعی می کنند این نزاع ها را با تائیداساسی این دکترین که مردم حق آزادی سخن یا بیان دارند حل کنند. و بعد بحث می کنند از این که آیا مطلب مورد بحث را می توان شکلی از سخن دانست (آیا تبلیغات بازرگانی نوعی سخن و بیان است؟ پورنوگرافی چطور؟) ودر نهایت، آنها از حق تبلیغات سیگار و غیره دفاع می کنندبه این دلیل که آنها اشکالی از بیان هستند لذا باید از سوی حق عام آزادی بیان یا سخن پاسداری شوند.

چنین استراتژی دفاعی ای اشتباه است؛ چرا که بر اثرعادت قانون پرستانه تفسیر و استنتاج نتایج از نظام ها یاقواعد حقوقی به اشتباه

گمان می برد که حقی عام و اساسی به عنوان حق آزادی بیان وجود دارد که مجموعه ای ازمنافع واحد یا هماهنگ آن را توجیه می کنند و می توان ازاین حق عام حق خاص تر تبلیغات سیگار را استنتاج کرد. حقیقت آن است که منافع و دلائل توجیه کننده حق بیان بازرگانی یا بیان سیاسی، هنری و غیره با هم متفاوت اند وحق عام آزادی هرگونه بیان تعمیمی است از این حقوق خاص مستقلاً موجه.[۱۸] بنابراین تصمیم گیری درباره کنترل تبلیغات سیگار نیازمند استدلال بنیادی مخصوص این مسئله است - لازم است در این باره که چه گونه ای از منافع و چه گروه هایی در اینجا مربوط تلقی می شوند و چگونه باید بین این منافع ایجاد تعادل کرد بحث کرد. با بررسی این مسئله مشاهده می کنیم که دلائل رقیب بسیاری درکاراند: دغدغه پدرمآبانه نسبت به سلامت مردم، منافع اقتصادی بنگاه های تجاری توتون میل و پسندسیگارکش ها، توانایی و بی طرفی حکومت در کنترل وتنظیم تبلیغات سیگار وغیره.[۱۹]

بحث بالا این را نشان می دهد که عمل تفسیر حقوق بشر و استنتاج محدودیت های آن ذاتاً آن نوع نظریه پردازی و استدلال آوری بنیادی ای است که در نظریه سیاسی توقعش را داریم. چنان که رونالد دوورکین می نویسد: "این فرایند که در طی آن یک حق انتزاعی رامدام به یک حق عینی تر تبدیل می کنیم صرفاً یک فرایند‌استنتاج یا تفسیر گزاره انتزاعی نیست بلکه مرحله ای نو درنظریه سیاسی است".[۲۰] بازشناسی این واقعیت برای توضیح مسائل مهم بحث حقوق بشر "آسیایی" لازم است - حتی اگر کشورهای آسیایی کاملاً حقوق بشر مذکور دراعلامیه جهانی را بپذیرند باز هم مواجه با این وظیفه دشوارهستند که این حقوق و محدودیت های آنها را بنیان واساس ببخشند، و این مطلبی است که بعد به توضیحش می پردازم. آنچه اکنون می خواهم بگویم این نکته نظری است که اثبات و بنیان نهادن نظام مند حقوق بشر حداقل مستلزم بسط یک "اخلاق سیاسی" منسجم است. منظورمن از اخلاق سیاسی نظریه ای است که مشتمل باشد بر ۱ - اصول سیاسی بنیادین (مانند اصول حقوق بشر) ۲ - ارزش های بنیادین و

اصول اخلاقی به عنوان مبنا یا توجیهی برای اصول اساسی سیاسی (مانند منافع اساسی انسانی نظیر امنیت مادی و آزادی) ۳ ـ اصول میانی برای کمک به تعیین قلمرو و محدودیت های حقوق و وظائف (برای مثال،اصل ضرر[1]، پدرمآبی، ضدپدرمآبی[2]، اخلاق گرایی یاضد اخلاق گرایی، کمال گرایی[3] یا بی طرفی[4]) و ۴ ـ توصیه های سیاسی[5].

برای مثال حق آزادی بیان در مورد پورنوگرافی را درنظربگیرید. پورنوگرافی در برخی از کشورهای آسیایی(نظیر سنگاپور و مالزی) شدیدتر از بیشتر کشورهای غربی زیر تیغ سانسور قرار دارد. آیا منع پورنوگرافی به گونه ای غیر موجه آزادی بیان را نقض نمی کند؟ با اتخاذ تحلیل سه جزیی منافع (که قبلاً ذکرش گذشت) برخی ممکن است بگویند آنچه لازم است ایجاد تعادل است بین منافع ناشران (منافع مسلکی و اقتصادی). منافع مخاطبان/ مصرف کنندگان (در هیجان جنسی) و منافع طرف سوم یاجامعه. البته ممکن است اختلافات مهمّ بر سر منافع طرف سوم وجود داشته باشد. برخی ممکن است پاسداری ازاخلاقیات را برای کلیت یک جامعه منفعت محسوب کنند ومعتقد باشند باید اخلاقیات جوامع را نیز در محاسباتمان وارد کنیم. اما این دیدگاه مخالف با دیدگاه بسیاری ازلیبرال هاست که به اصل میانی خاصی باور دارند: یعنی این اصل که دولت وظیفه ای در حمایت از اخلاق جامعه ندارد.براساس این نظر، حفاظت از اخلاق هرگز منفعتی مشروع نیست تا آن را در محاسباتمان داخل کنیم.

نکته این مثال این است که اثبات حقوق بشر و تعیین قلمرو آن اغلب مستلزم نه تنها ایجاد تعادل بین منافع است بلکه به گونه ای اساسی تر،

---

1. harm principle
2. paternalism or anti-paternalism
3. perfectionism
4. neutrality
5. policy recommendation

مستلزم تصمیم گیری درقبال این مسئله است که منافع مربوط، منافعی که می توانند در محاسبه تعادل آور مورد ملاحظه قرار بگیرند، کدام اند؟کسانی که، برای مثال، مشروعیت اصل اخلاق گرایی حقوقی را می پذیرند قائل اند به این که اخلاقیات جامعه نیز درمحاسبات داخل شوند اما لیبرال های ضداخلاق گرایی حقوقی مخالف با این مسئله اند. اینجاست که اصول اخلاقی سیاسی در امر تصمیم گیری بنیادینی از این دست راهنمای مایند. مثال دیگری را در نظر بگیرید: در هنگ کنگ وظیفه شناسی نسبت به پدر و مادر فضیلت محسوب می شود. این مسئله در قانون کاهش مالیات منعکس شده است، به این صورت که این قانون برای کسانی که حامی پدر و مادر و پدربزرگ و مادر بزرگ و خواهران و برادران خود هستند تخفیف مالیاتی قائل می شود. این قانون درتقابل است با نگرش لیبرال در مورد بی طرفی حکومت که بنابر آن تصمیم گیری های دولت نباید هیچ گاه بر اساس تصور خاصی از زندگی خوب و سعادتمندانه صورت بگیرد.به عبارت دیگر، ممکن است برخی از لیبرال غربی این قانون را به دلیل ترجیح فضائل یا شیوه های خاصی اززندگی بر دیگر فضائل و شیوه ها ناقض اصل بی طرفی بدانند. اما در هنگ کنگ این قانون وسیعاً موردقبول بوده است. در این مورد خاص، کمال گرایی منجر به بسط و گسترش حق یا امتیازمی شود نه محدودیت آن.

### اختلافات در فهم

استدلال من تا به اینجا این بوده است که سرشت کلی حقوق بشر دلائل بنیادین و نظام مند درباره اخلاقیات سیاسی مربوط به یک جامعه خاص را هم مجاز می شمرد وهم لازم دارد. اکنون می خواهم به چند پاسخ به این دیدگاه جواب دهم. مایکل فریمن در مقام نقد دیدگاه می گوید با این که این دیدگاه نکته فلسفی معتبر و استواری است"اما وضعیت حقوقی اصول حقوق بشر و وضعیت اخلاقی قانون بین الملل را ندیده می گیرد."[۲۲]

ظاهرا مراد او این است که منشورهای حقوق بشر رسالات فلسفی نیستندبلکه اسناد حقوقی الزام آوری اند با دعاوی و اصولی روشن برای

فهم و تفسیر حقوق بشر. من قصد ندارم بالکل منکراین امر شوم. در واقع، قبلاً گفتم که حقوق بشر صرفا اصولی اخلاقی و ایدئالیستی نیستند بلکه اغلب اصولی تحکیم شده در قانون های اساسی ملی وقوانین بین المللی هستند. این همان چیزی است که تااندازه‌ای موجب "موسع" شدن حقوق بشر می شود. ممکن است کسی افزون بر این بگویدکه این اسناد حقوقی ـ که قوانین شان در چند دهه گذشته بسط یافته و تدوین شده اند ـ به وضوح راهنمای ما درتفسیر حقوق اند. برای مثال، اغلب در قوانین حقوق بشر به اصول ضرورت و تناسب استناد می شود. برای توجیه محدودیت یک حق باید نشان داده شود که اولاً: آن حقی که قرار است محدود شود با هدفی مشروع در تعارض است، ثانیاً: محدود سازی برای پاسداری از آن هدف مشروع کاملاً ضروری و متناسب است. با این حال، این قیودی که بر تفسیر اعمال می شود اجماع و توافق را حتمی واجتناب ناپذیر نمی کنند. بلکه بر عکس، همچنان ممکن است اختلافات ایدئولوژیکی نظام مند در رویه قضایی حقوق بشری پدیدار شوند و در واقع در جوامع لیبرال پدیدار گشته اند. این واقعیت کاملاً شناخته شده ای است که قضات دیوان عالی ایالات متحده اغلب از لحاظ مواضع قضائی شان نسبت به فهرست حقوق به دو اردوگاه ایدئولوژیکی رقیب تعلق دارند: یعنی محافظه کاری ولیبرالیسم. در ایالات متحده این که چه کسی و از اعضای کدام اردوگاه ایدئولوژیک به ریاست دیوان عالی منصوب شود مسئله ای از نظر سیاسی و حقوقی مهم است. شبیه همین تفاوت های ایدئولوژیک را می توان در دیوان اروپایی حقوق بشر نیز ملاحظه کرد. جی.جی مریلز معتقد است که مکاتب لیبرال و محافظه کار قضایی نفوذ زیادی برتصمیمات دیوان درباره دعاوی حقوق بشر داشته اند.[۲۳] این دو ایدئولوژی مستلزم نگرش هایی نظام مند و رقیب در ارتباط با اهمیت نسبی ارزش های آزادی فردی از سویی و نظم، اجتماعات و سنت ها از سوی دیگر هستند. ایدئولوژی محافظه کارانه اغلب بر اهمیت خانواده، اخلاق رسمی و نظم اجتماعی تاکید می کند در حالی که ایدئولوژی لیبرال به برابری و حقوق فردی ارج بسیار می نهد و بر نقش

دولت دراصلاح نهادهایی که ناقض حقوق فردی اند پای می فشارد.

اختلافات ملی در فهم قلمرو و محدودیت های حقوق بشر نیز در رویه قضایی حقوق بشری به رسمیت شناخته شده است. دیوان اروپایی اصل "اختلاف فهم" را در موردکشورهای هم پیمان اروپایی به کار برده است زیرا این اصل را پذیرد که یافتن "یک مفهوم اروپایی واحد أزاخلاق" که راهنمای تفسیر آن دسته از حقوقی باشد که ارتباط تنکاتنگی با مسائل اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی وسیاسی یک جامعه دارند ممتنع است. این اصل اختیا ر وصلاحیت هر یک از دولت ها در مورد تصمیم گیری نسبت به ایجاد تعادل بین حقوق، نظم عمومی، اخلاق عمومی وغیره را می پذیرد.[۲۴] چنان که جی. ای اندروز می گوید:

هر قدر هم که دولت های عضو اتحادیه اروپا تمایلات مشابه و میراث مشترک داشته باشند این واقعیت باقی است که حد واندازه اشتراک در سنت ها و ارزش ها و نیزتشابهات فرهنگی آنها نسبی است. از منظر یک آفریقایی یا یک مسلمان ممکن است انسجامی بین ارزش های اروپای غربی وجود داشته باشد اما در داخل خود این کشورها، علی رغم اروپایی سازی گسترده ای که از ۱۹۴۵ صورت گرفته، باز هم تفاوت های فرهنگی و اجتماعی قابل توجهی به جا مانده است.[۲۵]

حتا اگر یک چارچوب منطقه ای بالنسبه خوب ـ توسعه یافته از حقوق بشر مثل چارچوب اروپایی مجبور شود که برای میزان قابل توجهی از اختلاف در فهم جا باز کندطبیعی خواهد بود که توقع برود اختلافات ایدئولوژیکی درامر تفسیر حقوق بشر در سطح بین الملل حتا بیشتر وماندگارتر شود. نتیجه ای که تا حال گرفتیم این که این نکته که حقوق بشر تفاسیر ایدئولوژیکی پویا و بنیادین را مجازشمرند و حتا لازم دارند هم از ناحیه استدلال فلسفی و هم از ناحیه واقعیات حقوقی تجربی تأیید می شود.

## عامل آسیایی

با همه این اوصاف، این بحث ها چه ثمره ای برای جوامع آسیایی و

بحث حقوق بشر آیایی دارد؟ این بحث ها، از جمله، به ما می گوید که حتی اگر حقوق بشر جهانشمول باشند باز هم ممکن است که تفاسیر جوامع آسیایی از قلمرو و محدودیت های حقوق بشر به گونه ای مشروع و موجه با تفاسیر حقوق بشری بعضی از جوامع اروپایی متفاوت باشند. اما توجه داشته باشید که این نکته مستلزم این نیست - و من نیز نمی خواهم برای یک لحظه هم که شده آن را اثبات کنم - که یک منظر شاخصاً آسیایی که همه جامعه های آسیایی در آن متفق اند وجود دارد یاباید وجود داشته باشد - منظری که از منظر جوامع غربی کاملاً متمایز است. برخی از منتقدان می گویند که اختلافات ایدئولوژیکی در امر تفسیر حقوق بشر اختلافی میان غرب وشرق نیست: یعنی این گونه نیست که رقابت بین شرق محافظه کار و غرب لیبرال باشد. بلکه این ایدئولوژیی های متعارض را می توان حتا در درون جوامع آسیایی و غربی نیزیافت. گری ردان می گوید: "در تصور "ارزش های آسیایی" در قبال "لیبرالیسم غربی" یکپارچگی های کاذبی ترسیم می شوند که سرپوشی اند بر بحث ها ونزاع های سیاسی و ایدئولوژیکی عمده و حل ناشده مابین آسیا و غرب" . او همچنین می گوید ایدئولوژی محافظه کارانه برخی حکومت های آسیایی در غرب نیزبازتاب دارد: "نیروهای محافظه کار و نئولیبرالی در غرب هستند که به دنبال معکوس سازی زنجیره اصلاحات سیاسی و اجتماعی دورهٔ بعد از جنگ دوم جهانی اند،اصلاحاتی که برآمده از فشارهای لیبرالی و دموکراتیکی اجتماعی بوده است" .[۲۶] فریمن نیز می نویسد:

همه جوامع باید میان منافع فردی و گروهی و نیز میان حقوق و وظائف ایجاد تعادل کنند. تمام جوامع احتمالاًراه حل های پیچیده ای برای این مسائل خواهند یافت و، درهمه جوامع، این تعادل ها در مواجهه با شرائط متغیر در طی زمان دگرگون خواهند شد. ایجاد تمایز قاطع میان رهیافت های "غربی" و "آسیایی" نسبت به این مسائل احتمالاً نه تنها روشن کننده آنچه واقعاً در این جوامع جریان دارد نیست بلکه روشن کننده بهترین راه حل هابرای برطرف کردن نیازهای مردم این جوامع

نیزنیست.[۲۷]

بدون شک تعارضات ایدئولوژیکی در درون جوامع نیز وجود دارند همچنان که مابین جوامع مختلف وجوددارند. هر دیدگاه معقول در قبال حقوق بشر آسیایی باید ازبحث رهیافت مشترک "آسیایی" اجتناب کند. خب اگریک منظر منحصراً آسیایی وجود ندارد پس چه چیز خاص آسیایی وجود خواهد داشت؟ اگر مجموعه یکسانی ازتفاسیر ایدئولوژیکی از حقوق بشر می تواند در درون هرجامعه ای چه آسیایی و چه غربی، یافت می شود پس اهمیت آنچه به نام منظرهای "آسیایی" خوانده می شود درچیست؟ پاسخ من دو چنبه دارد. اول، با این که درست است که بسیاری از ارزش های آسیایی را می توان در غرب نیز یافت اما ممکن است بحث از تفاوت های عام بین تمایلات و گرایش های فرهنگی غرب و آسیا بحثی کاملاانحرافی نباشد. بررسی اخیر دیوید هیچکاک نشان می دهدکه مردم آسیایی بیش از آمریکائیان به "ارتباط خانوادگی نزدیک"، "جامعه منظم"، "توجه به یادگیری" و نیز "حفظ هماهنگی به خاطر گروه" به عنوان ارزش های حیاتی ارج می نهند. احتمالاً آمریکایی ها و آسیایی ها برای ارزش های خاص در درون یک مجموعه مشترک مراتب اهمیت متفاوتی قائلند.[۲۸] به عبارت دیگر در حالی که هر دوایدئولوژی لیبرال و محافظه کار در کشورهای غربی وآسیایی یافت می شوند اما این نیز ممکن است درست باشد که کشورهای غربی در مجموع بسیار بیش ازکشورهای آسیایی به دنبال ایدئولوژی لیبرال التزام دارند.

دوم، آنچه مخصوص جوامع آسیایی ، در تقابل با غرب، است ممکن است نه تنها در شدت التزام این جوامع به یک(یا چند) تفسیر ایدئولوژیکی خاص از حقوق بشر باشدبلکه همچنین در مشکلات خاصی نیز باشد که این جوامع برای ساختن تفسیری موسع و مناسب با آنها مواجه اند ونیز در معنایی که این مشکلات در نهایت برای آنان دارند.پرسش مهمی که هر جامعه آسیایی ای با آن مواجه است صرفا حفاظت از حقوق بشر مضیق نیست بلکه بسط وگسترش هنجارهای عینی حقوق بشر است که این امر

خودمستلزم جستجوی یک اخلاق سیاسی بنیادین است.همچنان که یاش گی می گوید، حقوق بشر در غرب کم وبیش "کارکرد ''کوک کننده و تنظیم کننده" سیستم حکومت و اداره امور را دارند . اما در آسیا آنها پتانسیل دگرگون کنندگی زیادی را دارایند."[۲۹] در جوامع غربی دیر زمانی است که حقوق بشر و لیبرالیسم ظهور یافته وبسط پیدا کرده اند و نهادها و مکانیزم های حفاظت از این ارزش ها در این جوامع عموما محکم و موثراند. علاوه براین، جوامع لیبرال غربی اخلاقیات سیاسی مفصّل و پیچیده خود را نیز، که در قوانین و ایدئولوژی های سیاسی این جوامع انعکاس یافته و با پیشرفت های اقتصادی و سیاسی خودشان پیوند یافته اند پدید آورده و بسط داده اند. امابرای بسیاری از جوامع آسیایی بسط مکانیزم ها، هنجارها واخلاقیات سیاسی مناسب حقوق بشر کار شاقی خواهد بود.بسیاری از جوامع آسیایی هنوز احساس قوی از حکومت قانون یا یک سنت حقوقی قوی بنا ننهاده اند و برخی ازآنها حکومت هایی اقتدارگرایند. از این رو، نزاع و تقلا برای حقوق بشر مستلزم تغییرات نهادی و جابه جایی های قدرت بنیادین است. علاوه بر این ، نقض حقوق اجتماعی واقتصادی در برخی از جوامع آسیایی معلول صنایع خصوصی و شرکت های چند ملیتی و نیز حکومت های ملی است و حکومت های ملی در اغلب موارد تا حدی نمی توانند یا نمی خواهند آن تاثیرات را خنثی کنند. بنابراین استراتژی های حفاظت حقوق بشر باید تااندازه ای متفاوت با استراتژی های دموکراسی های لیبرال غربی باشد. بدون یک سیستم و سنّت حقوقی قوی یا فهرستی از حقوق کارآمد استراتژی های قانون گرایانه و فردگرایانه ممکن است یا غیر قابل کاربرد و یا بیهوده و بی حاصل باشند.اعمال سیاسی جمعی (مثل تظاهرات و اعتراضات) مفید تربه نظر می رسند.[۳۰] همچنین، در آسیا علاوه بر گروه های حقوق بشری، که موضع ضد حکومتی و مخالف دارند بایدگروه های دیگری نیز باشند که بتوانند با حکومت های ملی خودشان کار کنند تا آنها را وادار نمایند که گام های مثبتی در حفاظت از حقوق کارگران در مقابل تعدّیات صنایع و

شرکت های چند ملیتی بردارند.

البته اینها مشکلات و مسائلی اضطراری اند که نیازمندکنش ها و علاج های سریع اند. اما بسط یک نگرش موسع ازحقوق بشر در جوامع آسیایی اهمیّتی عمیق تر و طولانی مدت تر دارد . چرا که با مسئله هویت ملی سرو کار دارد.اگر چه برخی از جوامع آسیایی به خوبی با مدرنیزاسیون وصنعتی شدن خو گرفته اند اما هویت ها و ارزش های سیاسی شان هنوز در مرحله ای بالنسبه توسعه نیافته است. از یک سو، آن ها نخواسته اند کل "روبنای" سیاسی شان(اصطلاحی مارکسیستی) را از غرب بگیرند چرا که اگر این کار را بکنند نمی توانند هویاتی متمایز و مخصوص به خودبرای خود دست و پا کنند. از دیگر سو، نتوانسته اند یک اخلاق و ادبیات سیاسی مدرن و منسجم بنا کنند که بتواندارزش های مدرن غربی یعنی حقوق بشر و دموکراسی را باهنجارها و ارزش های فرهنگی خودشان سازگار سازد.بحث ارزش های آسیایی چندان بازتاب دهنده یک نگرش ثابت از ارزش های آسیایی در قبال ارزش های غربی نیست. چرا که چنین نگرشی وجود ندارد بلکه فقط نیازی وجود دارد که جوامع آسیایی مشترکاً احساس می کنند به این که هویات جدیدی برای خودشان پدید آورند و بسط دهند. از منظری دراز مدت، پیدایش یک تفسیر موسع ازحقوق بشر و جستجوی هنجارهای حقوق بشری بخشی مهم از جستجو برای هویت ملی است. مجددا تکرار می کنم که این وظیفه تک تک کشورهای آسیایی است. آسیا منطقه ای به شدت متنوع است و در داخل تک تک جوامع نیز ادیان، اقوام، زبان ها و فرهنگهای متفاوتی می زیند. محال است که بتوان یک مجموعه مشترک ازارزش های "آسیایی" را یافت و جستجوی هویت را نیزهرگز نباید یک عمل هماهنگ از جانب جوامع آسیایی برای مقابله با غرب تلقی کرد. بلکه این جست وجو تمرینی برای خود مردمان آسیایی در جهت روح یابی خودشان است. جستجوی حقوق بشر موسع و به تبع آن اخلاقیات سیاسی بنیادین بخش مهمی از چنین کاری است.

## فرهنگ و حقوق

در نهایت می خواهم نقش فرهنگ را در یک روایت موسع از حقوق بشر روشن کنم. این روایت یک رهیافت محض فرهنگی در قبال حقوق را، که فرهنگ را عامل اصلی در بناگذاری و شکل دادن به حقوق می داند، تأیید نمی کند.از نظر تاریخی عوامل اقتصادی و سیاسی همانند عوامل فرهنگی در تعیین و تشخیص حقوق نقش دارند. حتا خودفرهنگ را نباید واقعیتی غیر تاریخی و غیر قابل تغییر تلقی کرد. علاوه بر این تعارضات ایدئولوژیک میان تفاسیرحقوق بشر، که قبلا ذکرشان رفت، از مرز فرهنگهای مختلف گذر می کنند - مواضع ایدئولوژیک لیبرال و محافظه کار هم در درون و هم مابین فرهنگهای مختلف وجوددارد. به عبارت دیگر، تفاسیر متعارض را گاهی می توان درقالب اصطلاحات ایدئولوژیکی نه اصطلاحات فرهنگی بیان کرد. با این حال، فرهنگ همچنان نقش مهمی بازی می کند.شکی نیست که مواردی از نقض حقوق وجود دارد که نتیجه مستقیم خودخواهی مقامات حکومتی یا رؤسای سرمایه داری است. هیچ دلیل فرهنگی لازم نیست تا برای تبیین چنین پدیده هایی یا برای توجیه محکومیت این اعمال بدان استناد شود. اما "موارد نقضی" هم وجود دارند که ممکن است موارد نقض واقعی نباشند بلکه بازتاب وانعکاسی از تفاسیر بدیل حقوق باشند - همجنس گرایی ،سقط جنین، پورنوگرافی، آزادی بیان در حوزه غیر سیاسی ،مجازات مرگ، حقوق اقلیت فرهنگی، حقوق ازدواج و غیره مسائلی از این دست محسوب می شوند. بحث درباره این موضوعات را نمی توان با یک رهیافت صرفا اقتصادی یاسیاسی توضیح یا خاتمه داد. اینها مسائلی درباره ارزش هاهستند و باید با یک بررسی دقیق و ایجاد تعادل بین ارزش های رقیب مورد بحث، حل و فصل شوند.

البته هنوز می توان این مسائل ارزشی را در قالبی ایدئولوژیکی نه فرهنگی ریخت، همچنان که در قبل خاطرنشان کردم. نزاع های ایدئولوژیکی اغلب مستلزم ایجادتعادل بین ارزش های مختلف است مثلا بین ارزش خودگردانی شخصی و نظم عمومی یا اخلاق اجتماعی.

یک موضع لیبرال به خودگردانی مشخص ارج بیشتری می دهدتا به دیگر ارزش ها و یک موضع محافظه کارانه البته نگرش متفاوتی خواهد داشت. اما تحلیل فلسفی احتمالاًنمی تواند نزاع را حل و فصل کند و به یک نظرگاه ایدئولوژیکی تمام عیار قابل کاربرد جهانی منجر شود.موضع خاصی که باید در جامعه اتخاذ شود مبتنی بروضعیت پیچیده آن جامعه است، که در آن وضعیت فرهنگ آن جامعه، یا استدلالات تفسیری آن فرهنگ،نقشی عمده را در کنار دیگر عوامل بازی می کند. موردرقابت بین خودگردانی شخصی یا برخورداری از زندگی خصوصی و نظم یا بهداشت عمومی را در نظر بگیرید.ممکن است جوامع مختلف تعادل های مختلفی را بین این ارزش ها ایجاد کنند و برداشت های فرهنگی درباره وزن نسبی این ارزش های رقیب ممکن است نقش مهمی درتعیین حاصل این ایجاد تعادل داشته باشند. مثلا در هنگ کنگ اشخاص مقیم بنابر قانون باید کارت های هویت خودرا در مراکز عمومی به همراه داشته باشند و پلیس حق داردهویت هر شخص مشکوکی را بررسی کند. بسیاری از مردم هنگ کنگ این دخالت در حریم خصوصی را به دلیل منافع عمومی موجود در حفظ میزان پائین جرائم و مهاجرت غیرقانونی می پذیرند. در سنگاپور پلیس بنابر قانون این قدرت را دارد که از اشخاص مشکوک آزمایش مواد مخدربه عمل بیاورد. اگر نتیجه مثبت بود بازپروری الزامی است.به نظر می رسد برای مردم سنگاپور این محدودیت درحریم خصوصی به دلیل نظم و بهداشت عمومی غیر قابل توجیه نیست. اما ممکن است این انواع محدودیت های آزادی فردی محکوم و مورد سرزنش باشد اگر اعمال این محدودیت ها در جامعه صورت بگیرد که در آن مردم عموما اولویت بسیار زیادی برای آزادی فردی قائل اند. ازمنظری صرفا فلسفی مشکل است بگوئیم باید تنها یک گونه ایجاد تعادل مورد پذیرش بین این ارزش ها وجودداشته باشد. البته ممکن است خودگردانی شخصی در این روزگار ارزشی جهانی محسوب شود اما این امکان نیزوجود دارد که فرهنگهای مختلف به گونه ای مشروع برای این آرمان ارج و منزلت متفاوتی قائل

شوند. البته بایدتاکید کنم که هر دلیل فرهنگی معتبر نیازمند یک پیشفرض است و آن این که مردم یک جامعه دارای حق اساسی آزادی بیان و آزادی اجتماعات هستند. فرهنگ یک امرپیچیده و متغیر است و هیچ گروه اجتماعی یا فرد خاصی نمی تواند سخنگوی موثق فرهنگ یک جامعه باشد.همچنان که حکومت نیز نمی تواند چنین نقشی داشته باشد.بدون آزادی بیان مشکل است بدانیم مردم چه می اندیشندیا آیا واقعاً موازنه خاصی را بین ارزش ها قابل قبول می دانند یا نه.

**نتیجه:**

در این نوشته استدلال کردم که روایات موسع و مضیق حقوق بشر لزوما مانعةالجمع نیستند. روایت مضیق هسته اصلی و حداقل های اخلاقی حقوق بشر را مورد توجه قرارمی دهد که جاذبهٔ گسترده ای برای مردم چه در داخل و چه در خارج کشور، دارند. اما در مقابل، روایت موسع اشکال وجزئیات واقعی حقوق را در نظر می گیرد - یعنی هنجارها ،توجیهات، قلمرو ، اولویت و مکانیزم های اجرایی آن حقوق را که در واکنش به شرائط محلی هر جامعه خاصی بسط می یابند. آنچه ما از بحث ارزش های آسیایی و حقوق بشرمی آموزیم این است که هر دو روایت مهم اند و اهداف متفاوتی را برآورده می سازند. منتقدان لیبرال اغلب درنکوهش موارد آشکار نقض حقوق بشر در کشورهای خودشان یا در دیگر کشورها به روایت مضیق حقوق بشراستناد می کنند. و این مناسب ترین وسیله برای برآورده ساختن مقصودشان است. زبان قطعی و جهانشمول گرایانهٔ روایت مضیق آن درجه از جدّیت و شدّت مقتضیات حقوق بشر را که همه حکومت ها در جهان باید از آن تبعیّت کنندبه قوّت تمام خاطرنشان می کند. هیچ دلیل خصوصیت گرایانه از سوی مقامات آسیایی نمی تواند موارد نقض حقوق بشر را مشروع جلوه دهد. اما وقتی ما توجه مان را ازنکوهش موارد نقض به اندیشه و تفکر دراز مدت دربارهٔ توسعه مکانیزم ها، هنجارها و قوانین حقوق بشری در یک جامعه خاص معطوف می کنیم

موسع بودن حقوق بشربرجسته می‌شود. هر جامعه باید یک روایت موسع ازحقوق بشر مناسب با شرائط خود را پدید آورد. من ازمشروعیت و اهمیت روایت موسع حقوق بشر برای جوامع آسیایی دفاع کرده‌ام، و این مسئله‌ای است که اغلب دربحث حقوق بشر آسیایی مورد غفلت است یا کم اهمّیّت جلوه داده می‌شود. جستجوی هنجارهای حقوق بشرمستلزم جستجوی یک اخلاق سیاسی منسجم است، واین امر در نهایت مستلزم جستجوی نیت ملی است. برای بسیاری از جوامع آسیایی این کار جستجوی روح کاری شاقّ اما غیرقابل اجتناب و دارای نهایت اهمیت است.

**مشخصات کتابشناختی:**

Josef Chan, "Thick and Thin Accounts of Human Rights, Lessons from the Asian Values Debate", in Human Rights and Asian Values edited by Micheal Jacobson and Ole Brun, Curzon, 2000

**پی‌نوشت:**

۱. برای مراجعه بیشتر در مور د اعلامیه بانکوک ن.ک:

Hugo Stokke, Chapter 7, this volume.

2. Liu Huaqiu, 'Proposals for human rights protection and promotion', speech in Vienna, 1993, published in Beijing Review, 28 June-4 July 1993, p. 9.

3. Michale Freeman, Chapter 2, this volume.

4. Thomas Scanlon, 'Human rights as a neutral concern', in Peter Brown and Douglas MacLean (eds), Human Rights and U.S. Foreigin Policy. Lexington Books, D.C. Heath & Company, 1979, p. 83.

۵. اگر هم می بایست صورت بگیرد امر مهمی نیست.

6. See my, 'The Asian challenge to universal human rights: a philosophical appraisal', in James T.H. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region.* London: Pinter, 1995, pp. 25-38, and 'Hong Kong, Singapore, and "Asian values": an alternative view', *The Journal of Democracy,* 8, 1997, pp. 35-48.

7. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

۸. حکومت سنگاپور که به صراحت از دیپلماسی حقوق بشر غربی انتقاد می کند حقوق بشر جهانی به معنای مضیق اش، و به صورت حداقلی اش، را انکار نمی کند و این گونه می گوید: و تنوع نمی تواند توجیه کنده موارد نقض آشکار حقوق بشر باشد. قتل قتل است چه در آمریکا، چه در آسیا، و چه در آفریقا. هیچ کس نمی تواند مدعی شود که شکنجه بخشی از میراث فرهنگی آنهاست. و همه این حق را دارند که قانون آنها را به عنوان شخص به رسمیت بشناسد.

از این دست حقوق باز هم وجود دارند که همه انسان‌ها در هر جای یک جهان متمدن باید از آن بهره‌مند باشند.''

Wong Kan Seng, 'The real world of human rights', speech by the Singapore Foreign Minister, Second World Conference on Human Rights, Vienna, 1993.

9. Michael Walzer, *Thick and Thin*, p. 6.

10. Ibid., p. 2.

11. Ibid., p. 60.

۱۲. برای استدلالاتی مشابه ن. ک:

Michael Freeman, 'Human rights: Asia and the West', and Yash Ghai, 'Asian prespectives on human rights', both in James T.h. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in The Asia-Pacific Region.* London: Printer, 1995.

۱۳. استدلال این بخش تا اندازه‌ای برگرفته است از مقاله من

'Hong Kong, Singapore, And "Asian Values": an alternative view', pp. 37-41.

۱۴. این دیدگاه متخذ از نظریه مبتنی بر منفعت در باب حقوق جوزف راز است. ن. ک:

Joseph Raz, The Morality of Freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 166.

15. See T.M. Scanlon, 'Freedom of Expression ond Categories of Expression'. University of Pittsburgh Low Review, 40, 1979, pp. 521-528; Joseph Raz, The Morality of freedom, p. 179.

16. Jeremy Waldron, 'A Right-Based Critique of Constitutional Rights'. *Oxford Journal of Legal Studies,* 13, p. 30.

17. Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts.* London: Methuen, 1987, pp. 177-183.

18. See Joseph Raz, The morality of Freedom, pp. 169-170.

۱۹. برای بحثی مقنع درباره پیچیدگی این مسائل مربوط به آزادی بیان ن.ک:

T.M. Scalon, 'Freedom of Expression and Categories of Expression'.

20. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle.* Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 357.

۲۱. مشی پدرمآبی می‌گوید این دلیل معتبری است (اگرچه نه لزوماً دلیل کافی) بر این که دولت هر شخص را از صدمه زدن به خودش مانع شود. اخلاق‌گرائی می‌گوید این دلیل معتبری است (اگرچه نه لزوماً کافی) بر این که دولت مردم را از ارتکاب به شرور اخلاقی باز دارد یا به آنها در پای‌بندی به

اعمال از لحاظ اخلاقی ارزشمند کمک کند. کمال گرائی می‌گوید دولت می‌باید از اعمال و شیوه‌های ارزشمند زندگی حمایت کند. کمال گرائی غیرقهری می‌گوید دولت فقط باید از ابزار غیرقهری برای رسیدن به هدف استفاده کند، ابزاری مثل تعلیم و تربیت، یارانه، معافیت مالیاتی و غیره. اصل بی‌طرفی در تضاد باکمال گرائی است به این بیان که لازمه این اصل این است که تصمیم‌گیری دولت نباید مبتنی بر هیچ‌گونه تصور ونگرش خاصی از زندگی خوب باشد.

22. Michael Freeman Chapter 2, Conclusion, This volume.

23. J. G. Merrils, *The Development of Inernational Law by the European Court of Human rights*. Manchester: Manchester University Press, 1988.

۲۴. برای دلائل مفصل‌تر ن. ک:

J. A. Andrews, 'Human rights: a common or a divisive heritage? Thesurus Acroasium, Vol. XXI. Instutute of International Public Law and International Relations of Thessaloniki, 1994, pp. 72-79; and Joseph Chan, 'The Asian challenge to universal human rights', pp. 33-34.

25. J.A. Andrea, 'Human rights: a common or a divisive heritage?', p. 78.

26. Garry Roden, 'The internationalizarion of ideological conflict : Asia' s new significance', *The pacific Review*, 9, 1996, pp. 328-351.

27. Michael Freeman, Chapter 2, Conclusion, This volume.

28. David Hitchcock, *Asian Values and The Uniter States: How Much Conflict?* Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1994.

29. Yash Ghai, 'Are human rights cultural specific?, manuscript, 1997, p. 9.

۳۰. درباره این مطلب در مقاله مایکل فریمن در کتاب حاضر به قوت بحث و استدلال شده است.

مقصود فراستخواه

# تأمّلی در تقسیم بندی روشنفکری به دینی و سکولار

## (روشنفکری دینی نیز، سکولار است)

### ۱. طرح مسئله

مدتی است که در بحث های مربوط به روشنفکری، سخن از دسته بندی آن به سکولار و دینی به میان می آید. کسانی از آن سو، روشنفکری دینی را "متناقض نما" [1] و از نوع "مربّع مدّور" قلمداد کرده اند و دیگرانی از این سو، روشنفکری دینی را "راهی بی بدیل" [2] دانسته اند. پرسش این مقاله آن است که آیا اساساً تقسیم بندی روشنفکری به سکولار و دینی می تواند از منطق موجّهی برخوردار باشد؟ به عبارت دیگر، تقسیم روشنفکری به نوع سکولار و دینی، دلالت ضمنی به این دارد که روشنفکری دینی، "ناسکولار" است. امّا آیا چنین چیزی امکان مفهومی دارد؟ یعنی آیا منطقاً ممکن است که نوعی "روشنفکری" ناسکولار وجود داشته باشد؟ اگر لازمهٔ روشنفکری، سکولار بودن (یا شدن) نیست پس چیست؟ این چه سنخ روشنفکری است که ماهیّتاً درمقابل روشنفکری سکولار قرار دارد و ناسکولار است و چگونه چنین مفهومی می تواند منطقاً ممکن باشد؟ پرسش دیگر آن است که اگر قرار بر نوعی تقسیم بندی

---

1. Paradoxical
2. Non - alternative

روشنفکری در ارتباط با دین باشد، تقسیم بندی به روشنفکر دینی و غیردینی منطقی تر است یا دینی و سکولار؟ و سرانجام این سؤال به میان می‌آید که آیا روشنفکری دینی، معنی دار است یا نه؟ اگر هست آن را چگونه و با چه نوع مدلی می توان توصیف و تبیین کرد؟

## ۲. فرضیه

همان گونه که از عنوان مقاله پیداست، این نوشتار در برگیرنده ملاحظاتی انتقادی دربارهٔ دسته بندی روشنفکری به دینی و سکولار است. فرض نویسنده آن است که این تقسیم بندی، به لحاظ مفهومی، وجه منطقی ندارد. چون از آن، این گونه برمی‌آید که روشنفکری دینی، ناسکولار است و حال آن که سکولار بودن (یا شدن) اساساً از لوازم روشنفکری است. اگر بخواهیم از یک تعبیر قدیمی استفاده بکنیم، سکولار نبودن، قسیم روشنفکری است نه قسمی ازآن. به عبارت دیگر، روشنفکری الزاماً سکولار است. بنابراین چیزی به عنوان روشنفکری دینی نیز، اگر هست، پس سکولار است یا علی القاعده و منطقاً باید سکولار باشد و به همین مفهوم نیز معنی دار است. بار دیگر با همان تعبیر قدیمی می توان گفت روشنفکری دینی، قسمی از روشنفکری سکولار است و ماهیتی در مقابل آن به معنای ناسکولار ندارد و یا به لحاظ منطقی نباید داشته باشد وگرنه مفهوم روشنفکری در آن، گم می شود و از بین می رود. بنابراین اگرچه می توان روشنفکری را در ارتباط با دین، به غیر دینی و دینی تقسیم کرد ولی نمی توان (منطقاً) آن را به سکولار و دینی دسته بندی کرد. به عبارت دیگر طبقه بندی روشنفکری دینی و سکولار، الگوی توصیفی موجّهی برای توضیح فرایند روشنفکری ایرانی نیست.

## ۳. فروض نهفته در پشت تقسیم بندی

به نظر می رسد در پشت این تقسیم بندی، برخی رویکردهای نظری و رفتاری خاصّ نهفته باشد که برای نمونه به سه مورد آن، اشاره می کنیم:

### ۳ـ۱ . تقلیل گرایی[1]

تقلیل گرایان، سطح مفهومی روشنفکری را، تنزّل داده اند و بسیاری از لوازم معنایی تاریخی و روشنگرانه آن را (مانند امانیسم، خرد خودبنیاد بشری، چالش با رازهای مقدّس سازمان یافته، نگرش این جهانی، عرف گرایی و...) فروکاسته اند و در نتیجه توانسته اند مفهومی از روشنفکری دینی ناسکولار، درست بکنند و آن را در برابر روشنفکری سکولار به کار ببرند و این به طور ضمنی حکایت ازآن دارد که از نظر تقلیل گرایان، می توان روشنفکر بود، بی آن که سکولار بود (و یا شد). فروکاستن مفهوم روشنفکری از سوی تقلیل گرایان تا آنجا پیش رفته است که با توسّع مفرط واژگانی، برای هر اصلاح طلب دینی یا منتقد سیاسی نیز تعبیر روشنفکر به کار برده اند و گاهی حتا، روشنفکری را از تاریخ واقعی کلمه و فضای خاص مدرنیته و روشنگری برکنده اند و به صورت بی ضابطه و غیرتاریخی و با آشفتگی زبان شناختی، آن را چنان تعمیم داده اند که شامل همه کسانی می شود که به تعبیر آنها، از دیرباز به هستهٔ تمدنی در مقابل پوستهٔ آن، توجه کرده اند. (صدری، ۱۳۸۳)

### ۳ـ۲ . ناب گرایی[2]

ناب گرایان، به دنبال مفهومی انتزاعی[3] و خالص[4] از روشنفکری هستند که بر مبنای آن، اندیشه و رفتار روشنفکری، بر عقلانیت انتقادی ناب مبتنی است و از هرگونه مفروضات و گرایش های دیگر مصون و برکنار است. تو گویی روشنفکران، از نوعی عصمت مدرن! و عقلانی (شبیه به آنچه معتقدان ادیان و مذاهب به طور سنتی درباره عصمت پیامبران و امامان خود قائلند) برخوردار هستند.

---

1. Reductionism
2. Purism
3. Abstract
4. Pure

پرسشی که متوجه ناب گرایی است از ناحیهٔ رهیافت های معرفت شناختی است که براساس آنها، فرایند عقلانیت (برخلاف زعم ناب گرایی) به نحوی از انحا، از مفروضات و علائق و تمایلات و تعلّقات طبقاتی، گفتمانی و جز آن، متأثر است و نقشی از تاریخ و جامعه و محیط با خود دارد و به عبارت دیگر، دارای ویژگی های تاریخی و درون گفتمانی است و فراتاریخی و فراگفتمانی نیست و درست به همین دلیل، نه روشنفکری و نه عقلانیت، اموری ناب نبوده و نیستند و کم و بیش تحت تأثیر شرایط و موقعیّت ها بوده و هستند.

ناب گرایان با برساختن مفهومی ناب و انتزاعی از روشنفکری سکولار، روشنفکری دینی را مورد پرسش رادیکال قرار داده و معنی داری آن را به چالش کشیده اند. از نظر آنها، وجود صفت دینی بعد از واژهٔ روشنفکری، آن را " مهمل نما" یا اساساً متناقض[1] می سازد و به همین دلیل، از آن به عنوان " مفهومی بغرنج" (شایگان، ۱۳۸۲) یا "مربّع مدّور " (جهانبگلو، ۱۳۸۲) تعبیر کرده اند. شاید ناب گرایی را به یک جهت بتوان واکنشی نسبت به تقلیل گرایی تلقی کرد و به عبارت دیگر هر کدام، یک سو از " افراط گری"[2] را منعکس می کنند. ناب گرایان در مقابل کاربرد بی ضابطهٔ مفهوم روشنفکری حتا در معنای ناسکولار آن، معنایی تجریدی و آرمانی از روشنفکری سکولار را با ویژگی های خالص عقلانی و امثال آن برساخته اند و با همین برساختهٔ ذهنی و انتزاعی، از فهم منطق تجربه های انضمامی[3] روشنفکری (از جمله، روشنفکری دینی در ایران معاصر، *در اینجا و اکنون*) درمانده اند.

مطمئناً، پرسش های رادیکال از مفهوم روشنفکری دینی و عملکرد آن در ایران معاصر، می تواند فرصت مغتنمی برای تصحیح و بسط تجربه های روشنفکری ایرانی باشد و بویژه روشنفکران دینی از این پرسش ها و

1. Contradictory
2. Extremism
3. Concrete

چالش ها، در نقد کنش های فکری و کلامی و مخصوصاً نقد کارنامه بحث انگیز سیاسی خویش، بهره بگیرند امّا این به معنای آن نیست که رخنهٔ ناب گرایی درخود این پرسش ها، مورد بررسی انتقادی واقع نشود. زیرا این ناب گرایی مستعدّ آن است که *مطلق تازه‌ای* از " روشنفکری" باز تولید بکند و منشأ جرمیّت ها، سخت کیشی ها و دیگرناپذیری ها و انحصارات نوینی بشود.

گفته می شود که در روشنفکری دینی، فرایند عقلانیت به سازگاری با الزامات غیرعقلانی سوق می یابد (طباطبایی، ۱۳۸۲ و جهانبگلو، ۱۳۸۲) عقاید دینی در آن دخالت می کند (جهانبگلو، ۱۳۸۲)ایدئولوژی بر تفکّر فائق می آید و در واقع آنان ایدئولوگ هستند و نه روشنفکر (طباطبایی، ۱۳۸۳؛ شایگان، ۱۳۸۲؛ جهانبگلو، ۱۳۸۲) و هرمنوتیک ابهام زایی بر آن سایه می اندازد (نیکفر، ۱۳۸۲). این گونه ملاحظات، ارزش انتقادی خوبی دارند و اخطارهایی هستند که تا حدّ استطاعت بشری، عقلانیت از سقوط درمعارض دینی و ایدئولوژیک و جز آن به در رود و انصافاً روشنفکران دینی در ایران، به دور و برکنار از این معارض نیستند، امّا به شرط آن که، خود این ملاحظات انتقادی، از عنصر ناب گرایی فاصله داشته باشند و متضمّن این معنا نباشند که تو گویی "روشنفکران غیردینی"، ازعقلانیت خالص برخوردارند، عقاید و علایق و منافع و مفروضاتی از هر نوع، در کارشان مداخله نمی کند و از دام معرفت های وارونه و ایدئولوژیک، یکسره مصون و برکنارند و از شائبهٔ هرمنوتیک، تعبیر و تأویل به دورند و از امور عالم و آدم، به طور موفقیت آمیز، ابهام زدایی می کنند!

پرسش ازناب گرایی این است که اوّلاً آیا تأمّلات معرفت شناختی، چنین عقلانیت خالص و یکسره مصون از عقیده و ایدئولوژی و تفسیر وابهام را سراغ دارد؟ آیا امورجهان بسیار پیچیده تر از آن نیست که بتوان ازآنها، ابهام زدایی کرد و آیا نه تنها فلسفه بلکه حتا علم مدرن نیزآغشته به تعبیر و تفسیر نیست؟ ثانیاً آیا چنین مطلق اندیشی هرچند در ظاهر مدرن، خود به نوعی حامل رویکردی ضدمدرن و ناروشنفکرانه نیست؟ اگر روشنفکران

همانها هستند که از چنین عصمت خارق العاده عقلانی و مدرنی برخوردارند و به برکت وجود آنها، دیگر نه ایدئولوژی درکار است و نه ابهام!، پس باید انتظار داشت اینان به مراجعی متعالی و مقدس (و البته از نوع مدرن) تبدیل بشوند و تعصّب ها و جزمیت های نوینی به نام آنها به وجود بیاید.

## ۳-۳ دربست گرایی نهفته[1]

انحصارگرایی پنهان، چیزی است که از هر دو سو، دنیای روشنفکری از آن مصون و برکنار نیست. در منابعی که ذهن و رفتار روشنفکری، کم و بیش از آن مشروب می شود، زمینه هایی برای این دربست گرایی نهفته و بویژه صورت های ایدئولوژیک شدهٔ آن وجود دارد. شرق شناسی[2] از کلاسیک ترین اینهاست و به یک لحاظ ریشه در نوعی تفکّر باستانی غربی یعنی هلنی / بربر دارد (آدمیت، ۱۳۷۶) بنا به مفروضاتی در شرق شناسی کلاسیک (said, ۱۹۹۵) و مردم شناسی متناظر با آن (Sadik J. al-Azm, 2000) ـ که به صورت های تازه‌ای در رویکردهای معاصرانی ماننددلوئیس (Lewis, 1995) و هانتینگتون (هانتیگتون، ۱۳۷۵) باز تولید شده است ـ مدرنیته غربی، صورت یکتا و جهانشمول است و سخن از مدرنیته های دیگر و غیرغربی وبومی، بی معنی است. بنابراین برای روشنفکری و حتا سکولاریسم نیز، مدلی جز آنچه، عیناً در تاریخ روشنگری غرب تکوین یافته، دست یافتنی نیست و از جمله، تجربهٔ روشنفکری دینی و سکولاریزاسیون دینی در ایران، به دلیل ویژگی های خاص بومی آن و نسبت داشتن با دینی از حیث تاریخی متنفاوت با مسیحیت، چون با آن طرح یکتای غربی، به سادگی قابل توضیح نیست پس نمی توان به آن روشنفکری و سکولار شدن گفت و از نوع مربّع مدوّر و مفهومی بغرنج است و بدین ترتیب هرچند ناخودآگاه، زمینه های دربست گرایی که با نوعی راحت طلبی و

1. Hidden Monopoly
2. Orientalism

ساده گرایی ذهنی نیز پیوند دارد، بروز پیدا می کند. از دیگر آبشخورهای مدرن که مستعّد دربست گرایی است، پوزیتیویسم است که مدعی مهمل[1] بودن و بی معنایی[2] گزاره هایی شد که نتوان آنها را با روش های متعارف تجربی، آزمایش کرد (چالمرز، ۱۳۷۴) ایدئولوژی های مدرنی همچون " جامعهٔ بی طبقهٔ کمونیستی و نهایی " و " لیبرالیسم به مثابهٔ پایان تاریخ " نیز از دیگر آبشخورهای دربست گرایی جدید بوده و هستند. اوّلی، روشنفکری بیرون از خود را آلوده به علایق بورژوایی قملداد کرد و دومی، روشنفکری بیرون از خود را آلوده به ایدئولوژی می داند. صدور احکامی همچون بی معنا بودن روشنفکری دینی از موضع سکولاریسم، ناخودآگاه هم که شده، در معرض در بست گرایی نهفته ای است. چه تضمینی وجوددارد که اگر این نوع سکولاریسم قدرت سیاسی پیدا بکند، به دلیل این قبیل دربست گرایی های معرفتی، و کدگذاری های " خود و دیگری "، مستعّد سکولاریسمی اقتدارگرا و حتّا سرکوبگر ازنوع لنینیستی روسیه یا ژاکوبنیسم فرانسه نباشد؟

بی بدیل قلمداد شدن راه روشنفکری دینی در ایران نیز از سوی دیگر، (علوی تبار، ۱۳۸۳) درمعرض کژتابی هایی معطوف به این دربست گرایی نهفته است. روشنفکری دینی معاصر در ایران، سه موج از دورهٔ رونق نسبی تجربه کرده است ( ۱ . موج اول در دههٔ ۴۰ شمسی به بعد ۲ . موج دوم در آستانه و آغاز انقلاب اسلامی ۳ . موج سوم در بعد از دوم خرداد ۷۶) و در هر سه موج، از این معرض و یا حتا استعداد، مصون نبود که به گفتار مسلّط روشنفکری ایرانی مبدّل بشود و بر امواجی از پوپولیسم آشکار و پنهان، روشنفکری غیردینی را به صورت یک " دیگری "[3] برای جامعهٔ ایران یا حداکثر یک " حاشیه " برای متن آن تعریف بکند. مناسبات و فرهنگ جامعهٔ ایرانی با پس زمینه های دینی خود، ضعف های ساختاری به قدر کافی

1. Nonsensical
2. Meaningless
3. Other

داشت که در آن، روشنفکران غیردینی، دیگری و محدود بشوند. البته موانع و محدودیت هایی که از سوی اقتدارطلبان سنتی و بنیادگرای دینی بر خود روشنفکران دینی وارد می شد، سبب می شد که وزر و وبال دیگری کردن روشنفکری غیردینی، بر گردن روشنفکران دینی نیفتد و این تنها یکی از برکات شکست روشنفکران دینی در پروژهٔ سیاسی و بازی قدرت چه در آستانه و آغاز پیروزی انقلاب و چه بعد از آن بود.

روشنفکری دینی در ایران، نه تنها راه بی بدیلی نیست بلکه خود درموقعیّت پروبلماتیک و بحث انگیزی قرار دارد و آیندهٔ آن، منوط به بسط و تحوّل درونی آن است. اگر روشنفکری دینی ایران نخواهد به پروژه ای پایان یافته، تبدیل بشود و به یک سنّت و آیین تقلیل یابد، باید هر انتقادی را فرصتی برای تأمّل درخود، تلقّی بکند؛ انتقاداتی از این دست که روشنفکری دینی سیاسی شده است، (طباطبایی، ۱۳۸۲؛ جهابنگلو، ۱۳۸۲) در آن، تفکّر و تحلیل چه بسا به سطح ادبیّات تقلیل می یابد، (طباطبایی، ۱۳۷۴) آگاهی مثله شده ای از غرب دارد، (جهابنگلو، ۱۳۸۲) فرایندهای اندیشگی مدرنیتهٔ غربی را به دقت و درستی نشناخته است، (طباطبایی، ۱۳۸۲) چه بسا به حدّ آشتی های سطحی میان سنت و تجدّد تنزّل پیدا می کند، (طباطبایی، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳) و به جای پذیرش شکست پروژهٔ خود، که ریشه در ذات باوری و هرمنوتیک ابهام زای آن دارد، الان چنین وانمود می کند که چیز دیگری می گفته است و بار دیگر می کوشد دین را مجدداً برای مخاطبان رازآمیز بکند (نیکفر، ۱۳۸۲) و...

## ۴. روشنفکری دینی، بخشی از داستان ناتمام و نایگانه ٔ روشنفکری ایرانی

یکی از مفروضات این نوشتار آن بوده است که تقسیم بندی روشنفکری دینی و سکولار، الگوی توصیفی موجهّی برای توضیح روشنفکری ایرانی نیست. در این قسمت، کوشش می کنیم با استفاده از مدل های زیر، الگوی توصیفی جایگزینی را که تصوّر می کنیم موجّه تر ازمدل سادهٔ روشنفکری دینی و سکولار است، برای بحث و نقد بیشتر ازسوی خوانندگان علاقه مند، ارائه کنیم.

### ۴ـ۱. از منطق دوتایی تا منطق چندگزینه ای

روشنفکری ایرانی، فرایندی پیچیده و پویاست و رفتارها و رویکردهای متنوعی را دربرمی گیرد و آن را نمی توان با منطق دوتایی (دوارزشی)[1] توضیح داد، بلکه به منطق چندگزینه ای[2] نیاز داریم. (Xuemou & Dinghe, 2000) روشنفکری ایرانی و "فراشد" سکولار شدن در آن، رویدادی همچنان درحال وقوع است که آن را با " منطق فازی"[3] بهتر می توان توصیف کرد تا منطق دوتایی که تو گویی از دو جناح متعیّن تشکیل شده است و ادّعا می شود که یک جناح، سکولار و به طرز ناب عقلانی و یکسره برکنار از هر چه غیرعقلانی و ایدئولوژیک است و جناح دیگر، دینی و ناسکولار.

روشنفکری ایرانی، حاوی تجربه های ناآرام، کثیر و سیّالی است که جدال سنت ـ تجدّد را همچون یک آگاهی سیّاره ای، در جانب ایرانی شبکهٔ جهانی پدیدار می سازد و در این بحبوحه، عرفی شدن و سکولار شدن، عنوانی برای یک حزب یا جناح خاصّ نیست بلکه عبارت دیگری از چالش های مدرنیته است که هرچند طی سده های گذشته، ابتدا در غرب تجربه شده ولی درحال گسترش به صورت های متنوع و در مقیاس جهانی است. بدین ترتیب، تجربهٔ جدالی روشنفکری در ایران، تجربه ای محلی[4] است و در عین حال، نسبتی نیز با آگاهی های جهانی[5] دارد و درنتیجه تجربه ای " محلی ـ جهانی "[6] است و سکولار شدن یکی از چالش های مرکزی، این تجربهٔ جدالی است و طی آن ، انسان(بویژه در هیأت "فرد" اصیل) بر نقش "فاعل شناسا" بودن خود[7] تأکید می کند و با تکیه بر خرد خود بنیاد، به نقد و تحلیل

1. Two - Valued Logic
2. Multiple option Logic
3. Fuzzy Logic
4. Local
5. Global
6. Glocal
7. Subjectivity

و آزمون اموری جرأت می کند که پیشتر به شکل رازهای سازمان یافته و مقفّلی درآمده بودند. در بحبوحهٔ چالش سکولار شدن، عقلانیت و عرف، طالب آن است که از سیطرهٔ نهادها و دستگاه های مفهومی و اجتماعی شرعی رهایی پیدا بکند و دنیا و طبیعت و رویکرد تجربی و زندگی این جهانی و حسابگری خردمندانه ای بهبود و توسعهٔ آن، اهمیت می یابد. روشنفکران، عاملان و حاملان و منادیان این چالش ها و تجربه های جدالی سنّت ـ تجدّد هستند و مفهوم سکولار در مرکز تجربهٔ آنهاست.

در طرح در حال ساخته شدن و یا داستان در حال جریان روشنفکری ایرانی، با همهٔ تنوّعی که درآن هست، مفهوم سکولار و چالش های سکولار، کم و بیش، اینجا وآنجا حضور دارد و نفوذ می کند و دینی غیر دینی نمی شناسد. در تجربهٔ غربی نیز چنین بوده است. عقلانیت در درون الاهیات رسوخ و آن را متحوّل کرد. جریان عرفی شدن، مفاهیم و نهادهای دینی را نیز دربرگرفت وهمین تحوّلات سکولار در الاهیات و تفکر دینی مسیحیت(و ورود مفاهیمی چون انسان، عقل،عرف، طبیعت و... درآن) به نوبهٔ خود و متقابلاً در بسط تجربهٔ مدرنیته و روشنگری زمینه ساز بود و تأثیر می گذاشت و اینها همه باهم، داستان پیچیده و متنوع تجدّد غربی را رقم می زد.

مجموعه ای از علل مانند سوابق خانوادگی، سرگذشت و شرایط زندگی، ارتباطات و اتفاقات، موقعیت ها و تفاوت های فردی، تنوّع روحیات و گرایش ها و رفتارهای انسانی و گوناگونی تجربه های زیستهٔ آنها، سبب شده است که طیفی از عاملان روشنفکری در ایران، به دلیل نسبت خاصّی که با دین داشته اند، کوشیده اند، تجربهٔ روشنفکری خود را با تجربهٔ ایمانی و امر دینی، پیوند بزنند و به همین دلیل "دینی" خوانده شده اند و متقابلاً طیفی دیگر نیز به عللی از همان قبیل، یا اصلاً نسبت خاصّ و یا درگیری زیادی با دین نداشتند و یا اگر هم داشتند، به دلایلی علاقه مند شدند که تجربهٔ روشنفکری خود را جدا از دین، پیش ببرند. ولی هر دو طیف، کم و بیش با چالش های سکولار سنت ـ تجدّد، درگیر بودند. بنابراین هرچند آنها را

می توان با تسامح به دینی و غیردینی تقسیم کرد ولی نمی توان گفت که تنها، طیف دوم سکولار بوده و طیف اوّل دینی به معنای ناسکولار است. دو طیف، در عین درگیری مشترک با چالش های سکولار سنت ـ تجدّد، تجربه های متنوعی از روشنفکری ایرانی را حمل می کنند و بسط می دهند و این تنوع می تواند ظرفیت های روشنفکری در ایران و پویایی های آن را توسعه ببخشد.

## ۴ـ۲. مفهوم "تداوم جدالی" در چالش های سنت ـ تجدّد و سکولار شدن

یکی از رموز نهادینه شدن و توسعهٔ مدرنیته و روشنفکری و سکولاریسم در غرب، وجود مفهوم "تداوم" در فرایند چالش های سنت ـ تجدّد درآن بوده است. به عبارت دیگر فرایند عرفی شدن، به صورت درونزا در متن سنّت های غربی، جریان و سیلان یافت. در این بحبوحه با وجود همهٔ چالش ها و تنش هایی که در ارتباط با سنّت به وجود می آمد و به رغم همهٔ مناقشات و نقدهایی که در سنّت و بر سنّت می شد، امّا بازهم، عناصر و ظرفیت هایی از سنّت با تحوّلاتی که درآنها به وجود می آمد، می توانستند نوعی تداوم پیدا بکنند و به نوبهٔ خود، در فراهم شدن زمینه های پایداری برای فرایندهای سنت ـ تجدّد و فرایندهای عرفی شدن (سکولار شدن)، نقش داشته باشند. البتّه این تداوم، تداومی خطّی و بی تنش نبود بلکه صفت جدالی داشت و به عبارت دیگر در عین تداوم، چالش ها، جهش ها و حتّا گسست هایی نیز در کار بود.

بر مبنای بحث های کسانی مانند اشمیت و لویت مفاهیم دینی در اثنای عرفی شدن، در همان حال که تطوّر می یافتند، تداوم نیز پیدا می کردند و به نوبهٔ خود به توسعهٔ مفاهیم مدرن و نهادینه شدن و استقرارآنها، مدد می رسانیدند: برای مثال مفهوم تقدیر الهی، در زمینه سازی فهم قانونمندی نقش داشت و مفهوم نسبت انسان با خدا، مسیحیان را آمادهٔ درونی ساختن امانیته کرد و برابری افراد در پیشگاه خدا، به بسط مفهوم برابری قانونی و حقوقی، کمک کرد (Lowith, 1996-Schmitt,2001) البتّه محققانی مانند

بلومنبرگ، کوشیده اند نشان دهند که مدرنیته قابل تقلیل به سنّت و یا ادامهٔ آن نیست و بدون گسست های معرفت شناختی و جز آن، نمی توان پدیده هایی مانند روشنگری و روشنفکری را توضیح داد. امّا حتا بلومنبرگ هم، به گسست مطلق، معتقد نیست(Blumenberg, 1999).

بر مبنای مفهوم تداوم جدالی، می توان فهمید که حضور تجربه های تجددخواهی و روشنفکری دینی در روشنفکری ایرانی، به بسط درونزای فرایندهای عرفی شدن و مدرنیتهٔ ایرانی و نهادینه شدن آن یاری مؤثری می رساند و سهم و شراکت فرهنگ ایران و اسلام را در تنّوع بخشیدن به آگاهی مدرن سیّاره ای و توسعهٔ آن، افزایش می دهد.

## ۴-۳. مفهوم "همزمانی تضادّی"

برحسب عادت، معمولاً نسبت میان سنت و تجدّد یا نسبت میان دین و روشنفکری در مفهوم "ناهمزمانی" [1] توصیف می شود بدین صورت که گویا سنت و دین به زمان خاصّی تعلّق دارند و سپس دورهٔ آنها به سرمی آید و تمام می شود و به صورت خطی زمان تجدّد و روشنفکری می رسد. امّا شواهد زیادی وجود دارد که برای توضیح فرایندهای سنت - تجدّد نیاز به مفهوم "همزمانی تضادی" [2] پیدا می کنیم. طیّ فراشدهای جدالی؛ سنت و تجدّد بدون این که از تفاوت ها و تمایزها و حتا تعارض های خود، دست بردارند با نوعی همزیستی و همزمانی، تحوّل و تداوم پیدا می کنند (مورن، ۱۳۷۹).

چالش های عقلانیت و خود بنیادی بشر و عرف گرایی و تفکّر این جهانی و مانند آن نه تنها به درون سنت نفوذ می کند و مفاهیم دینی رامتحوّل می سازد و درآنها مناقشه و تنش برمی انگیزد بلکه به نوعی در متن سنّت و در فضاهای معنایی دینی، به زندگی خود هم تنوّع می بخشد و هم ادامه می دهد. به عبارت دیگر مفاهیم سنت و دین، در عین حال که محل ایرادها و

---

1. Asynchronism
2. Contradictional Synchronism

موضوع و هدف چالش های تجدّد و عرفی شدن هستند، متقابلاً متن و بستر و فضایی هم برای بسط و غنای این چالش ها فراهم می آورند و همان طور که از آن متأثر و بر اثرآن متحول می شوند، درآن تأثیر نیز می گذارند. یک شاهدآشکار تاریخی، نمونهٔ غربی است که درآن، الاهیات و "دین شناخت" مسیحی، به یک جهت، موضوع مناقشات تجدّد و عرفی شدن و به جهت دیگر بستر رشد و توسعهٔ آن بود. هم ازآن تأثیر می پذیرفت و هم برآن تأثیر می نهاد.

مفهوم همزمانی تضادی، اشاره به فرایندهای پیچیده و متنوّعی دارد که طی آن سنّت با مدرنیته، خودمدرنیته با پسامدرنیته، پیشرفت با نوستالژی، الاهیات با عرفی شدن، بومی با جهانی و جز آنها شبکه ای از تعاملات جدالی و همزیستی و درهم کنشی اختلافی و متکثّر به وجود می آورند (Baker, 2002) بدین ترتیب در مفهوم همزمانی تضادی، روشنفکری ایرانی به عنوان صورت محلّی و متنوعی از آگاهی سیّاره ای، بهتر فهمیده می شود و از جمله شاید بهتر بتوان توضیح داد که چگونه تجربه ای از روشنفکری سکولار، امکانپذیر است که در عین حال نسبتی جدّی با تجربه های ایمانی و امر دینی دارد و به همین مناسبت، روشنفکری دینی نامیده می شود.

## منابع:

- طباطبایی، سیدجواد(۸۲/۴/۵) ضمیمه همشهری*
- طباطبایی، سیدجواد(۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید. مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر
- طباطبائی، سیدجواد(۱۳۷۴) ابن خلدون و علوم اجتماعی. کویر
- طباطبایی، سیدجواد(۱۳۸۳) تأملی درباره ایران. ناقد. ش ۲
- نیکفر، محمدرضا(۱۳۸۲) ذات یک پندار، انتقاد از ذات باوری
- اصلاح طلبان دینی در نمونهٔ سروش. نگاه نو. ش ۵۷. دورهٔ جدید.ش ۱۳
- مورن، ادگار (۱۳۷۹) درآمدی بر اندیشهٔ پیچیده، افشین جهاندیده، نشر نی
- جهانبگلو رامین(۸۲/۵/۳۰ و ۳و۸۲/۶/۱) یاس نو - و (۸۲/۷/۱۶) شرق
- شایگان، داریوش (۸۲/۷/۲۶) یاس نو
- علوی تبار، علیرضا(۸۳/۱/۳۰) وقایع اتفاقیه
- صدری، احمد و محمود(۸۳/۲/۳) شرق
- هانتینگتون، ساموئل(۱۳۷۵) نظریه برخورد تمدن ها، هانتینگتون و منتقدانش مجتبی امیری، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امورخارجه، چاپ دوم.
- چالمرز، آلن، ف.(۱۳۷۴) چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی. سعید زیباکلام، علمی فرهنگی.
- Xuemou Wu & Guo Dinghe (2000) ***Pansysytems Theory***. wuhn. china Branch of International Institute for General System Studies
- Said, Edward (1995) ***Orientalism: Westrn Conception of The Orient.*** Penguin.
- sadik Jalal al - Azm (2000) ***Orientalism and Orientalism in Reverse.*** Ed:A.L. Macfie. Edinburgh

* در این منابع، موارد روزنامه ای به دلیل دسترسی عمومی تر برآن، در حدّ اختصار ذکر شده است.

- Lewis Bernard (1990) ***The Roots of Muslim Rage***.The Atlantic, Semtaber. U.S.A
- Blumenberg, H.(1999) ***The Legitimacy of The Modern Age***. Cambridge, Mass: MIT Press
- Lowith Karl (1996) ***Meaning in History***. Chicago. University of Chicago Press
- Baker, C (2002) ***Central Problems & Critical Debates***. Sage, London.

علی طهماسبی

# نبوت و فرمانروایی در یک داستان دینی

## تمهید

در این نوشتار سعی کرده‌ام تا نمونه مشخصی از رابطه نبوت با فرمانروایی را مورد تامل قرار دهم. طرح این نمونه به معنای آن نیست که امروز هم دقیقاً همان ویژگی هابتواند کارآیی داشته باشد. بلکه صرفاًبرای شناخت مصالح و موادی است که در فرهنگ دینی ما وجود دارد. نکته ای که لازم می دانم در آغاز این نوشته بر آن تاکید کنم این است که واژه هایی همچون حکومت، دین، نبوت و.. که امروز به عنوان واژه های دینی از آنها استفاده می کنیم،بسیار محتمل است که با متن اصلی، یعنی با قرآن فقط دارای اشتراک لفظی باشند ولی به لحاظ معنایی ممکن است حوزه های معنایی متفاوتی پیدا کرده باشند. به همین جهت در طول این نوشته، تفاوت واژه حکم (داوری) را با"ملک" (فرمانروایی) در متن قرآن نشان داده‌ام.

بیان این نمونه مشخص از قول علمای دینی نیست. ازقول تئوریسین هایی چون خواجه نظام الملک، یا آنچه درتاریخ سیاسی ما واقعا وجود داشته است هم نیست. بلکه فقط از متون منسوب به وحی است و به اجمال مورد اشاره قرار می گیرد. به تعبیر دیگر، میان متن سنت و متن قرآن تفاوت قایل شده ام. علاوه بر متن قرآن، همچنین از متن تورات نیز بهره جسته ام.

از میان سه متن موجود، یعنی عهد عتیق، عهد جدید،وقرآن،

بیشترین مضامین در باب "داوری" و "فرمانروایی" را در مجموعه عهد عتیق (تورات وضمائم آن) می‌توانیم مشاهده کنیم. در قرآن نیز این رابطه با اشاراتی کلی معطوف به داستان های عهد عتیق مطرح شده است.

نمونه مشخصی که در این مورد انتخاب کرده ام داستان طالوت و داود است، که در مجموعه عهد عتیق به صورت کاملاً مشروح ومفصل روایت شده ودر قرآن به صورتی نسبتاً کوتاه و به اشاره آمده است. کوتاهی واجمال داستان مزبور درقرآن احتمالاً به این سبب است که در زمان بعثت،مردمی که مخاطب قرآن بوده اند، مشروح داستان رامی دانستند و نیازی به شرح دوباره کل داستان نبوده است.از این جهت در متن قرآن تنها به فرازهایی مهم اشاره شده است وگاه نیز برخی تغییرات و چرخش ها از سوی قرآن نسبت به مضمون قبلی داستان دیده می شود که به نوبه خودبرای مخاطب کلام قرآن قابل تامل است.

واژه "داستان" را هم آگاهانه انتخاب کرده ام، وآن رامعادل واژه قصه در قرآن قرار داده ام. مانند قصه یوسف که واقعه ای را نه در قالب روایتی صرفاً تاریخی، بلکه درقالب داستانی نقل می کند که قید زمان و مکان را گسسته است تا برای مخاطب عبرت آموز هم باشد. و همین موضوع یکی از عواملی است که سبب شده تا اهل دین، دردوره های مختلف تاریخی از آن مضامین بهره گیرند و برای مشروعیت بخشیدن به نظام حکومتی خود به آن استنادکنند.

## حُکم

واژه "حُکم" [1] که بعدها لفظ "حکومت" از آن مشتق شده است در قرآن به معنای بیان حق و باطل میان دو یاچند مدعی بوده است که درباره موضوعی باهم اختلاف داشتند و با توافق هم شخص دیگری را برای داوری انتخاب می کردند تا مشخص کند که از دو مدعی کدام برحق است و کدام بر باطل.

توجه به این نکته نیز ضروری است که در متن قرآن،داوری (به

معنای بیان حق و باطل) از سوی کسی که داوری می کند، به معنای اجرای آن از سوی داور نیست؛ بلکه درواقع آشکار کردن حق و باطل برای طرفین دعوا است. و بازهم مطابق آیات قرآن هنگامی که "حق" آشکار شود، باطل رنگ می بازد واز میان می رود. یعنی ضمانت اجرای حکم،در آشکار شدن حق و باطل است. حق و باطل نیز به معنای راست و دروغ نیست. بلکه تا حدودی به معنای درست ونادرست اموری است که به منصه ظهور می رسد. تفاوت حق و باطل با راست و دروغ آن است که حق و باطل هر دواموری واقعی هستند که در عمل اتفاق می افتند اما راست ودروغ، سخن و ادعایی است که کسی در مورد امور واقعی بیان می کند. قتل، تجاوز، یا سرقت، اموری واقعی هستند که باطل دانسته می شوند ولی ممکن است قاتل یا سارق برای پوشاندن کار خود، امری واقعی را که انجام داده انکار کند وراست نگوید.

در این تعریف، حق عبارت است از کاری که تکرار وتداوم آن برای زندگی انسان، اعم از خود و دیگران سودمند باشد و در آینده نتیجه ای زندگی ساز و ثمره ای حیات بخش می دهد. ولی باطل کاری است که به ویژه به زندگی اجتماعی زیان می رساند و از این جهت وجدان عمومی جامعه آن را رد می کند و به گونه ای نسبی و تا جایی که وجدان عمومی از وجود باطل مطلع شود مانع تداوم آن می شود.[۲] در این تعبیر، باطل، عمل غیر صالحی است که باسازوکار روند آفرینش منطبق نیست. بنابراین "حکم" هنگامی که بیان شود، درست ونادرست، یا حق و باطل رامی نمایاند و حق به خودی خود دارای نوعی ضمانت اجرایی در وجدان عمومی است. زیرا به نظر می رسدوجدان عمومی که از مواجهه افراد با هم شکل می گیرد گرایش به حق دارد.

در قرآن از یحیی به عنوان کسی یاد شده است که ازسوی خداوند دارای "حکم" می شود.[۳] یعنی دارای قدرتی می شود که می تواند تفاوت حق و باطل را تشخیص دهد وبیان کند. این در حالی است که یحیی هیچگاه به حکومت وپادشاهی منصوب نشد و رهبری هیچ سپاهی را نیز به

عهده نداشت. وحتا در جوانی توسط هیرودیس، پادشاه یهود،شهید شد.

مضامین "نبوت" ، "کتاب" [۴] و "حکم" در آیات دیگری از قرآن درکنارهم و تنیده درهم مطرح شده است. [۵] بنابراین می توان گفت که انبیاء دارای قدرت تشخیص حق وباطل و بیان آن نیز هستند اما این به هیچ روی به معنای فرمانروایی و حکومت کردن انبیاء بر دیگران نیست مگر در مواردی که واژه "ملک" (molk) هم به آن اضافه شده باشد مانند آیاتی که درباره یوسف، داود، و سلیمان آمده است. [۶]

در آیات قرآن، آمده است که حکم در اصل ازآن خداوند است و از سوی او به رسولان نیز داده می شود. همان گونه که به یحیی داده شد. همچنین بازهم در قرآن آمده است که رسولان آمدند تا کتاب وحکمت را به مردمان تعلیم دهند. به خود رسولان هم توصیه شده است که اگر در میان مردم حکم کنند، به قسط، عدل، و حق حکم نمایند[۷].

## فرمانروایی

مفهوم "قدرت سیاسی" [۸]، هنگامی که معطوف به دموکراسی نباشد به معنای نیرویی است که از طرف فرد یاگروهی، بر همه مردمان یک جامعه اعمال می شود تا آنان را به اطاعت خود در آورد، جهت حرکت آنان را تعیین کند،یا آنان را به انجام کارهایی که خود صلاح می داندوادارشان کند. برای این اصطلاح که در زمان و زبان امروزی ما رایج و شناخته شده است، در متن قرآن معادل دقیقی پیدا نکردم اما به نظر می رسد که واژه "ملک" (molk) تا حدودی نزدیک و هماهنگ با مفهوم "قدرت سیاسی" باشد. [۹] این واژه، بعدها بر "سرزمین" اطلاق شداما در متن قرآن به همان معنای فرمانروایی است که قبلاً بالفظ "پادشاهی" نیز از آن یاد می شد.

در قرآن هرجا که از قدرت فرمانروایی و حکومت یکی بردیگران یاد شده از همین واژه استفاده شده است مانندملک سلیمان که ترجمه آن فرمانروایی سلیمان است. "ملک" (malek) نیز به عنوان اسم و صفت برای کسی است که فرمانروایی را در اختیار دارد. واژه های دیگری مانندطاغوت

وسلطان نیز هرکدام به نحوی می تواند بیانگربخشی هایی از مضمون "قدرت سیاسی" باشد. اما از میان سه واژه مذکور، واژه "مُلک" (پادشاه، فرمانروا) در ارتباط با قدرت فرمانروایی در یک فرد، نزدیک تر می نماید و درداستان مورد نظر ما نیز همین واژه در قرآن به کار رفته است.

در قرآن - و به ویژه در داستان طالوت وداود - لفظ "فرمانروا" (ملک malek) برای کسانی آمده است که در عرصه کارزار با دشمنان، فرماندهی و رهبری نیروهای نظامی را به عهده داشتند. بعد از طالوت، همین لفظ برای داود و سلیمان آمده است. نکته مهم در مورد این سه تن آن است که ظهور هر سه در عرصه فرمانروایی، به جهت نبوت برای قوم خویش نبود بلکه برای جنگیدن با دشمنان خارجی بوده است. یعنی منشاء پادشاهی، فرماندهی نظامی بوده است. احتمالاً به همین جهت در قرآن هیچ رسول دیگری به عنوان مُلک یا فرمانروا، مطرح نشده و باآن که کتاب و حکم از سوی خداوند به همه انبیاء داده شده است، اما از واگذاری مُلک (فرمانروایی) به آنان سخنی درمیان نیست.

از سیر داستان طالوت و فرمانروایی او چنین نتیجه گیری می شود که همین نیروی فرمانروایی هنگامی که علاوه بر شرایط ویژه نظامی، در عرصه زندگی اجتماعی وبه هنگام صلح هم به جامعه و مردم اعمال شود، تبدیل به سلطنت می شود. این ماجرا به ویژه در داستان شائول(طالوت) که در تورات به گونه ای مشروح آمده است نشان می دهد که چگونه با کشیده شدن فرمانروایی از میدان های نبرد به درون جامعه، روح طالوت (شائول) گرفتار دیوهای ویرانگر می شود.[۱۰] در چنین موقعیتی، فرمانروا با تکیه برنیروی نظامی که قبلاً و در زمان جنگ با دشمن فراهم کرده، به سرکوب مردمان جامعه خویش می پردازد تاقدرت خود را حفظ کند. احتمالاً سخن قرآن در باره داستان سلیمان و زنی که به ملکه قوم سبا شهرت یافته، به این نکته نیز می تواند معطوف باشد:

"هرگاه فرمانروایان به قریه ای وارد شوند آن را تباه واهلش را ذلیل می گردانند..."

## رابطه نبوت و فرمانروایی

در مجموعه عهد عتیق، نبوت و فرمانروایی از یکدیگر تفکیک شده است. این موضوع را در کتاب های اول و دوم سموئیل، همچنین در کتاب داوران می توانیم به وضوح ببینیم. این نکته ای است که در قرآن هم شاهد آن هستیم - در ادامه بازهم به این موضوع باز می گردم - اما در تورات ومجموعه عهد عتیق، پاره ای از موارد هست که امر داوری(قضا) و اجرای آن بیشتر به فرمانروایان و منصوبین از سوی آنان مربوط است. در این کتاب ها، فرمانروایانی که منشاءظهورشان فرماندهی نظامی در جنگ‌ها بوده است،به داوری در میان قوم خویش هم می پرداختند. همچنین علاوه بر حکم (بیان حق و باطل به طرفین دعوا) فرمان اجرای عدل و حق را هم خود صادر می کردند. نمونه های این گونه فرمانروایان در دوره ها و سرزمین های دیگر هم بسیار بودند.

تا آنجا که خاطره تاریخی ما به یاد می‌آورد، دردوره هایی از تاریخ، در بین النهرین وایران، مطامع وخواسته پادشاهان یا فرمانروایان، در قالب داوری و "دین" به مردم یک جامعه اعمال می شده است، مانند دوره حمورابی که در سنگ نبشته مشهور به احکام پادشاه بابل همین واژه "دین" را با همین تلفظ برای محاکمه ومجازات مردم درآن می بینیم.[۱۱]

به تعبیر دیگر، واژه "دین" دارای دوحوزه معنایی مرتبط با هم بوده است. یکی آداب، رسوم، سنن، عقاید،شریعت، قانون، و مناسکی که از سوی رسولان ابلاغ می شد.[۱۲] حوزه معنایی دوم عبارت بوده است از پاداش،جزا، کیفر، حساب، وانتقام که در این جهان پادشاهان مجری آن بوده اند ودر پاره ای از موارد نیز خود خداوند باعذاب های سهمگین، افراد و ملت ها را داوری می کرده است. در قرآن، خود خداوند که مالک یوم الدین خوانده شده است جزا، پاداش، وکیفر همگان را به عهده دارد.[۱۳]

مبتنی بر همین دو حوزه معنایی، دو نهاد تقریبا مستقل ولی مرتبط باهم در عرصه دین پدید آمده است. یکی نهاد نبوت، کهانت، و روحانیت که به ابلاغ شریعت، قانون، طرح صواب از ناصواب، و به بشارت و انذار،

وآگاهی دادن نسبت به سرنوشت انسان می پرداخت. دیگری نهاد حکومت که به اجرای قوانین شریعت و کیفر دادن به متجاوزان درهمین جهان، اقدام می کرده است. یعنی آنچه به عنوان شریعت از سوی رسولان به مردم ابلاغ و مورد قبول عام واقع می شد، حاکمان وظیفه اجرای آن را به عهده خود می دانستند. این که حاکمان هر دوره ای تا چه اندازه درادعای خود صادق بودند یا نبودند بحث دیگری است.

همچنین اشاره به این نکته ضروری است که داوری پادشاهان بیشتر به مواردی مربوط می شده است که به سامان زندگی اجتماعی در این جهان ارتباط داشته است.وعده های خداوند چه برای عالم پس از مرگ، وچه برای مجازات های سهمگین افراد وملت ها درهمین جهان،هنگامی بیشتر مطرح می شده است که این داوران، یاپادشاهان وظایف خود را ناتمام، یا نادرست انجام داده باشند. یعنی در این صورت، خداوند خود هم قانون گذاربوده است وهم مجری آن.

گذشته از این نشانه ها، و اعم از این که واقعاً معنای کلمه داوری و دین چه بوده است، همیشه شاهد این ماجرابوده ایم که "قدرت سیاسی" معمولاً مشروعیت خود را ازدین (به معنای قدسی آن) می گرفته است، و"دین" مشروعیت قدرت سیاسی را تضمین می کرده است. امابازهم نمی توان نادیده انگاشت که معمولا قدرت های سیاسی پس از سازمان یافتن ونهادینه شدن، هردو حوزه "دین" را در چنبره خود می گرفتند. به تعبیر دیگر، قانون وشریعت را به نفع خود تفسیر، وسپس اجرا می کردند. ازاین جهت متولیان"دین" (در حوزه ابلاغ شریعت) گاه به ستیز با قدرت های سیاسی می پرداخته اند، و گاه ناچار به اطاعت از آن می شده، و زیرمجموعه ای از آن می شده اند.این که این روند پیچیده چگونه اتفاق می افتد بحثی درازدامن که از حوصله این مقال بیرون است.

## تورات و فرمانروایی دینی

در نخستین گام از آموزه های تورات درباره داستان آفرینش،

مقصود آفرینش آدم از سوی خداوند بدین گونه توضیح داده شده است:

"و خدا گفت: آدم را به صورت ما، و موافق شبیه مابسازیم، تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان، و بر تمامی زمین، و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت کند" (پیدایش، باب اول، آیه ۲۶)

این مضمون در آیات دیگری از پیدایش نیز تکرارشده است. یعنی علت غایی آفرینش آدم این دانسته شده است که بر زمین فرمانروایی کند، وهمه موجودات زنده دیگر رابه اطاعت خود درآورد، و آنها را به مسیری که مقصود آفرینش است وخداوند نشان می دهد به حرکت درآورد. یعنی در این آیه، آدم به عنوان جانشین خدا درعرصه قدرت اجرایی در نظر گرفته شده است ونه به عنوان وضع کنندهٔ قانون. در آیه دیگری از تورات آمده است که:

"و خداوند خدا آدم را گرفت و او را در باغ عدن گذاشت تا کار آن را بکند و آن را محافظت نماید"

در این روایت، چه "آدم" را اسم عام در نظر بگیریم، وچه اسم خاص تلقی کنیم، به هر حال، "آدم" در عرصه حکومت، هم مجری اراده و قانون خداوند است و هم نگهبان سرزمینی که به او واگذار شده است. این روایت هاشاید مشکل چندانی برای اجتماع انسانی پدید نیاورد. یعنی بحثی در باره حکومت یک آدم بر آدمیان دیگر درمیان نیست بلکه موضوع حکومت آدم بر طبیعت است. امابعداً می بینیم با کثرت آدم ها، و رعیت شدن اکثریت [۱۴]، وشبان شدن اقلیت، اتفاق دیگری در عرصه حکومت پدیدآمد.

احتمالاً از نگاه دینی، مضمون "حکومت" در قالب فرمانروایی یکی بر دیگران، بیشتر به این منظور بوده است که روند آفرینش خداوند در روی زمین سامان بهتری یابد. یعنی از نگاه تورات، حکومت یکی بر دیگران به معنای صلاحیت پادشاه در اجرای قانون و شریعت بوده است و نه به معنای قانون گذاری وسلطه بی قید و شرط. حاکمان دینی وظیفه داشتند تا با اجرای داوری میان مردم، و پیشگیری ازستم یکی بر دیگری، سبب اعتلای حیات در جامعه بشری شوند. اگرچه در عمل بسیار اتفاق می افتاد

که حاکمان کاملاًخلاف این مقصود عمل می کردند.

مضمون "حکومت یکی بردیگران" از داستان ابراهیم به این سو، با صبغه ای کاملاً دینی در تورات ظاهر می شود.اگرچه در تلقی ما مسلمانان ابراهیم، به عنوان پدر انبیاءشناخته می شود، ودر قرآن نیز ابراهیم به‌عنوان سرسلسله پیامبرانی است که ادیان ابراهیمی را ترویج کردند، اما درتورات و از نگاه بنی اسرائیل، "ابراهیم " شاه شبانی است که پادشاهان امت ها از ذریت او پدید خواهند آمد. به تعبیردیگر و به روایت تورات، عهد خدا با ابراهیم، آن بوده است که در مقابل اطاعت ابراهیم از احکام خداوند، و پاس داشتن مقصود آفرینش، خداوند نیز بخش گزیده ای ازسرزمین های نیل تا فرات را به ابراهیم وذریت او واگذارکند، و پادشاهان امت ها نیز از ذریت او پدید آیند:

"تو را بسیار بارور نمایم، وامت ها از تو پدید آورم،وپادشاهان از تو به وجود آیند"(باب ۱۷ آیه ۱۶)

در این تعبیر تورات، واژه "مُلک" که در قرآن صرفاًبه معنای فرمانروایی است، همچنین به معنای سرزمین هم هست. یعنی می توان گفت که ترکیب "ملک سلیمان" به معنای سرزمینی است که سلیمان بر آن فرمان می راند. ازنگاه تورات، این میراث، یعنی عهد خدا با ابراهیم در باب حکومت بر دیگران، بنا به دلایلی به اسماعیل نمی رسید،واسحاق بود که وارث عصای حکومت می شد.[۱۵] پس ازاسحاق نیز باز هم به دلایلی، میراث حکومت از میان دوبرادر، یعنی عیسو و یعقوب، به یعقوب رسید. به گزارش تورات، هنگامی که اسحاق پیر شده بود، می بایست طی مراسمی "میراث عهد" را به یکی از فرزندانش واگذار کند.در این گزارش چنین آمده است:

"خدا تو را از شبنم بیابان واز فربهی زمین، واز فراوانی غله وشیر عطا فرماید. قوم ها تو را بندگی کنند، وطوایف تورا تعظیم نمایند، بر براداران خود سرور شوی و پسران مادرت تورا تعظیم نمایند. ملعون باد هرکه تورا لعنت کندوهرکس تورا مبارک خواند مبارک باد" [۱۶]

هنگام پیری یعقوب وپس از او، یوسف توانست امپراتوری مصر را زیر فرمان بیاورد. در واقع سیر داستان عهد خدا با ابراهیم، در دوره زندگی یوسف، از جامعه ای شبانی به جامعه ای مدنی و شهرنشین گسترش یافت. شایددر این داستان به این وسیله نشان داده شده است که میراث فرمانروایی شاه شبانان، تنها ویژه جامعه شبانی نیست، بلکه در جامعه مدنی نیز می تواند تجلی یابد.

بنا براین گزارش ها، آباء بنی اسرائیل همین چهار تن شمرده می شوند که دارای عصای فرمانروایی وحکومت بودند. به تعبیر دیگر، این چهار تن اگرچه همچون موسی ازرسولان شمرده نمی شوند وشریعت خاصی را به مردمان ابلاغ نکردند، اما اساس و پایه های حکومتی شمرده می شوند که به هرحال مشروعیت خود را مستقیما ازخداوند می گرفتند.

در قرآن نیز اشارتی هست که:

"ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم، وبه آنان ملکی عظیم بخشیدیم و..." (سوره چهارم آیه ۵۴)

کلمه "مُلک" (molk) در آیه فوق دقیقاً به معنای فرمانروایی در روی زمین است. همچنین به نظر می رسد که منظور از آل ابراهیم در این آیه همان سلسله ای است که درتورات از یوسف آغاز می شود و با افت و خیزهای طولانی در مصر و مرحله نجات توسط موسی و سپس تا سلیمان کشیده می شود.

ظهور موسی، حدود چهارصد سال بعداز شاه شبانانی است که آباء بنی اسرائیل شمرده می شوند.[۱۷] در هنگامی که بنی اسرائیل به اسارت مصریان بودند، ظهور موسی آمیزه ای از نبوت دینی و رهبری سیاسی - نظامی بود تابتواند قوم را از اسارت نجات داده، از مصر و صحرای سیناعبور دهد، وبه سرزمین موعودی برساند که قبلاً به آباءبنی‌اسرائیل وعده داده شده بود. به تعبیر دیگر، موسی اولین پیامبری برای بنی اسرائیل دانسته می شود که قانون وشریعت را از سوی خداوند به

مردمان ابلاغ کرد.

در این عبور معنادار[۱۸] ، که حدود چهل سال به طول انجامید، برخی ساختارهای اجتماعی بنی اسرائیل بنا به ضرورت تغییر کرد وجامعه شبانی بیشتر به اردویی نظامی تبدیل شد تا بنی اسرئیل بتوانند برای تصرف سرزمین کنعان، ومقابله با ساکنان قبلی آن آمادگی رزمی پیداکنند.[۱۹] احتمالاً به همین دلیل میراث موسی به دو بخش مشخص تبدیل شد. یعنی "یوشع" بیشتر نقش فرماندهی نظامی پیدا کرد، ولی میراث کهانت و رهبری دینی به هارون و اولاد او منتقل شد. این تفکیک قوا به گونه ای آشکار در زمان خود موسی ودر حضور او طی مراسمی انجام گرفت. داستان این تفکیک قوا را در کتاب اعدادمی توانیم ببینیم .[۲۰]

علاوه بر داستانی که در سفر اعداد آمده، همچنین سفرلاویان به عنوان یکی از اسفار پنجگانه تورات، با محوریت نبوت وکهانت برای هارون واولاد او، به این تفکیک قوا میان رسولان، ورهبری سیاسی ـ نظامی صحه می نهد. اگرچه هنوز سخنی در باره پادشاهی در میان نبود. هنگامی که بنی اسرائیل در کنعان وارض موعود مستقر شدندسرزمین های مفتوحه میان اسباط اسرائیل تقسیم می شد.در این هنگام العازار کاهن، ویوشع در کنار هم کار تقسیم این سرزمین ها را به عهده داشتند[۲۱] .

### جهادگران(Judges)

کتاب داوران [۲۲] که پس از روزگار موسی ویوشع رامی نمایاند، داستان ظهور سردارانی است که علیه دشمنان این قوم به نبرد می پرداختند و داوری خداوند را بردشمنان اعمال می کردند. مطابق روایات تورات خداوند سرزمین کنعان، و سپس سرزمین‌های نیل تا فرات را به بنی‌اسرائیل بخشیده است و هنگامی که جهادگران بتواننداین سرزمین ها را از چنگ ساکنان قبلی آن بیرون آورند به معنای آن است که حکم و داوری خداوند را عملی کرده اند.وجه تسمیه کتاب داوران همین است. روزگار ظهور و افول این داوران را چهارصدو پنجاه سال ذکرکرده اند.[۲۳]

داوران که در آغاز اهل "غزا" (جنگ و جهاد) بودند، اندک اندک از قدرت وسلطه بسیاری برخوردار شدند؛ تاآنجا که به امر "قضا" در میان قوم خویش نیز مبادرت کردند. بسی محتمل است که در زبان قدیم عبرانیان وعرب ها، "غزا" و "قضا" با تفاوت اندکی در کاربرد، درمعنای پایه یگانه بوده اند؛ به ویژه آن که معنای جنگ بادشمنان بنی اسرائیل که دشمنان خداوند نیز به شمارمی رفتند، معنای داوری خداوند را داشت. در عین حال که جهادگران، گاهی که به امر قضا در میان قوم خویش می پرداختند بازهم خود را ناگزیر می دیدند تا به هنگام داوری، با کاهن، یا با رسول زمان خود مشورت کنند، این وظیفه را پیش از این موسی به هنگامی که یوشع را به عنوان فرمانروای نظامی معرفی کرد طی مراسمی بیان کرده بود.[۲۴] در این تعبیرها، چنان می نماید که کاهن مرجع اصلی واساسی برای بیان "دین "، است، و جهادگران بیشتربه عنوان مجری شریعت ودین به شمار می رود.

مشهورترین سرداران نظامی در این دوره، کسانی همچون یهودا[۲۵]، جدعون، و شمشمون (سامسون) هستند. در داستان جدعون آمده است که پس از پیروزی های درخشان او در برابر دشمنان، بنی اسرائیل از او خواستند تابه عنوان پادشاه نهاد سلطنت موروثی را در بنی اسرائیل پدید آورد:

> "جدعون در جواب ایشان گفت: من برشما سلطنت نخواهم کرد، وپسر من برشما سلطنت نخواهد کرد، خداوندبرشما سلطنت خواهد کرد".[۲۶]

از فحوای نوشته های کتاب داوران چنین برمی آید که شکل گیری نهاد سلطنت، با این رویکرد که بنی اسرائیل درطلب آن بودند سبب می شود تا کاهنان نیز استقلال خویش را از دست داده و زیر فرمان پادشاه در آیند. در گفتارجدعون آمده است که "خداوند برشما سلطنت خواهدکرد" در این گفتار تلویحا به تفاوت میان پادشاهی "مُلک" به عنوان قوه مجریه، با "سلطنت" به عنوان قدرت مطلقه ای که بر همه امور تسلط پیدا می کند، اشاره شده است. بدیهی است هنگامی که نهاد سلطنت شکل گیرد، نهاد کهانت ونبوت را در فرمان خود خواهد آورد، وبه این گونه رابطه خداوند با

مردم، تحت الشعاع حکومت مطلقه سلطنت قرارمی گیرد.

به رغم این گفته ها،اندک اندک رهبری نظامی راه خودرا برای پدید آوردن نهاد سلطنت هموار می کرد. این که چه عوامل روانی در مردم سبب چنین خواسته ای می شود،بحثی دیگر است که نیاز به پژوهشی دیگر دارد. هرچه هست در این روند، نهاد شرع وقانون، اصالت خود را ازدست می داد و رسولان در انتقاد از فرمانروایان، یا عزل ونصب آنان، نقش چندانی پیدا نمی کردند. در این راه،مدعیان زیادی باید کشته می شدند. چه آنها که مدعی سلطنت بودند وخود را شایسته پادشاهی می دانستند و چه رسولان وکاهنانی که با چنین نهادی مخالفت می کردند.داستان کشته شدن بسیاری از انبیاء بنی اسرائیل توسط خودبنی اسرائیل، به همین درگیری های خونین میان دو جناح بازمی گردد.

به روایت کتاب داوران، هفتاد نفر از فرزندان جدعون توسط یکی دیگر از فرزندان او که داعیه پادشاهی داشت کشته شدند. "بوتام" فرزند کوچک و فراری جدعون که جان به در برده بود سرودی تلخ در باره نهاد سلطنت برای قوم خواند:

"وقتی درختان رفتند تا برخود پادشاهی نصب کنند، به درخت زیتون گفتند برما سلطنت نما. درخت زیتون به ایشان گفت آیا روغن خود را که به سبب آن خدا وانسان مرا محترم می دارند ترک کنم ورفته بر درختان پادشاهی کنم؟. درختان به انجیر گفتند که تو بیا برما پادشاهی کن،انجیر به ایشان گفت آیا شیرینی ومیوه نیکوی خود را ترک کنم ورفته بر درختان پادشاهی کنم؟. درختان به انگورگفتند تو بیا برما سلطنت کن. انگور به ایشان گفت آیا شیره خود را که خدا وانسان را خوش می سازد ترک کنم ورفته بردرختان حکمرانی کنم؟ همگی درختان به خار گفتند که توبیا وبرما سلطنت نما، خار به درختان گفت اگر به راستی شما مرا برخود پادشاه می کنید، پس بیایید ودر سایه من پناه گیرید، واگر نه آتشی از خار بیرون بیاید که سروهای آزاد لبنان را بسوزاند". [۲۷]

این سرود با همین زبان تمثیلی که دارد، یکی ازگویاترین نقدهایی است که در کتاب مقدس برای نهادسلطنت بیان شده است. در عین حال برخی نشانه ها درسفرداوران دیده می شود که به نحوی برضرورت تشکیل نهادی به عنوان پادشاهی (مُلک) دلالت می کند. مثلا درچندین مورد بعد از آن که وقایعی از جنگ وستیزها را نقل می کند آمده است که:

"و درآن ایام در اسرائیل پادشاهی نبود، وهرکس آنچه در نظرش پسند می آمد می کرد" [۲۸]

## سموئیل و شائول (طالوت)

سموئیل یکی از انبیاء بنی اسرائیل است. اگرچه بافاصله ای حدود پنج قرن پس از موسی نوبت نبوت وکهانت به او رسیده بود، اما از روزگار مرگ موسی هیچکدام ازکاهنان وانبیاء بنی اسرائیل دارای اهمیتی همچون سموئیل نبودند. در این روزگار به گونه ای صریح وروشن راه رسالت از راه پادشاهی تفکیک شدند. با آن که این تفکیک به روشنی انجام گرفت، در عین حال بازهم پادشاهی هنگامی مشروعیت پیدا می کرد که به سلطنت تبدیل نشودوکاهن یا نبی سلامت آن را تایید کند. این روند را در کتاب اول ودوم سموئیل می توانیم مطالعه کنیم. همچنین در قرآن سوره بقره آیات ۲۴۶ تا۲۵۲ همین داستان به صورتی کلی وبا برخی تفاوت هاآمده است.

درکتاب اول سموئیل، پس از شرح برخی پیش زمینه هاآمده است که:

"پس جمیع مشایخ اسرائیل جمع شده نزد سموئیل آمدند، واو را گفتند تو اکنون پیر شده ای، وپسرانت به راه تونمی روند، پس الآن برای ما پادشاهی نصب نما تا مثل سایرامت ها برما حکومت کند، واین امر در نظر سموئیل ناپسندآمد، چون که گفتند مارا پادشاهی بده تا برما حکومت کند..." [۲۹]

خداوند نیز، بااندکی نارضایی، به سموئیل می گوید که سخن قوم را بشنود:

"وخداوند به سموئیل گفت آواز قوم را درهرچه به توگفتند بشنو، زیرا که تورا ترک نکردند، بلکه مرا ترک کردندتا بر ایشان پادشاهی ننمایم." [۳۰]

در این آیه چندین نکته مهم دیده می شود که شایدمهمترین آن آزادی مردم در حق انتخاب است. دراین آزادی دادن البته مسئولیت فرجام چیزی که مردم انتخاب می کنند به عهده خود آنان است. از این جهت خداوند تاکید می کند که پیش از این که سموئیل، پادشاهی برای آنان نصب کند رسم پادشاهی را که برآنان حکم خواهد کرد برایشان توضیح دهد. وسموئیل تمامی سخنان خداوند را به این گونه ابلاغ کرد:

"رسم پادشاهی که برشما حکم خواهد کرد این است که پسران شما را گرفته، ایشان را بر ارابه ها وسواران خودخواهد گماشت، وپیش عرابه هایش خواهند دوید، وایشان را سرداران هزاره، وسرداران پنجاهه برای خودخواهدساخت، وبعضی را برای شیار کردن زمین اش ودرویدن محصولش، و ساختن آلات جنگی اش، و اسباب ارابه هایش تعیین خواهد کرد. ودختران شما را برای عطرکشی وطباخی وخبازی خواهد گرفت، وبهترین مزرعه ها وتاکستان ها، وباغ های زیتون شما را گرفته به خادمان خود خواهد داد. و عشر زراعات وتاکستان های شمارا گرفته به خواجه سرایان وخادمان خود خواهد داد (و...)ودر آن روز از دست پادشاه خود که برای خود برگزیده اید فریاد خواهید کرد وخداوند درآن روز شما را اجابت نخواهد کرد" [۳۱]

در سخنان سموئیل، به گونه ای واضح نشان داده شده است که قدرت سیاسی ونظامی که باید معطوف به دفع دشمنان خارجی باشد، چگونه پس از سازمان یافتن،همه نیرو وتوان سیاسی ونظامی را صرف منافع شخصی وبقای خویش می کند. درعین حال، سموئیل درجستجوی مناسب ترین وسالم ترین کسی است که به عنوان پادشاه منصوبش کند.

شائول که در قرآن به دلایلی با نام طالوت از او یاد شده است [۳۲] توسط سموئیل نبی به پادشاهی منصوب می شود. اوکه در ابتدا توانست اسرائیل را از دشمنان خلاصی دهد، اندک اندک که قدرت نظامی وسیاسی خود را افزایش می داد، روح خودکامه گی نیز در او بیشتر قوت می گرفت، وتنها به تظاهر خود را پیرو خداوند می نمود، و در برابرانتقادهای سموئیل به توجیه آن اعمال می پرداخت [۳۳]. روند داستان به گونه ای است که اندک اندک سموئیل به سبب ترس از شائول نمی تواند آشکارا سخن خود را بیان کند.

در این داستان از نکته دیگری نیز یاد شده است که معمولا برای همه خودکامگان پیش می آید. شائول علاوه برآن که کلام انبیاء را ندیده می گرفت، همچنین نمی توانست کسی را برتر از خود ببیند، ونمی توانست ببیندکه دیگران مثلا از شجاعت داود تمجید می کنند[۳۴]. در واقع می‌توان گفت که شائول حتا خداوند را هم نمی توانست بالاتر از خود ببیند. او تا آنجا به خداوند احتیاج دارد که بتواند به وسیله او خودش را نزد مردم تایید کند. همین نکته سبب شد تا تمامی نیروی خود را صرف توطئه ای برای کشتن داودکند که از سرداران سپاه خودش بود. اکنون برای شائول که روزی مسیح خداوند و نجات دهنده قوم شناخته می شد، چیزی مهمتر از حفظ اقتدار خودش نبود. دروغ، ریاکاری، خیانت، طرح توطئه برای جنایت، و ترس از ناکامی، تمامی خواب وبیداری شائول را در چنبره خودگرفته بود[۳۵] چندان که به تعبیر کتاب سموئیل، روح خداوند از شائول دورشده بود و جواب او را نمی داد:

"وشائول از خداوند سوال کرد، وخداوند اورا جواب نداد، نه به خواب ها، نه به اوریم، ونه به انبیاء" [۳۶]

تعبیر ساده تر سخن فوق شاید این باشد که قطع رابطه سموئیل، و دیگر کاهنان با شائول، مشروعیت حکومت شائول را از او گرفت، و بدین سان شائول در انبوه رنج وحسد خویش، با روحی سیاه و زهر آلود در کام مرگ می افتد.

**داود پادشاه**

در متن عهد عتیق، ودر قرآن، داود یکی از مهمترین نمونه های مثبت وقابل قبول خداوند در امر فرمانروایی است. از این جهت، داستان داود نه به عنوان یک واقعه تاریخی، بلکه به عنوان ارائه یک نمونه موفق در امرفرمانروایی در آن روزگار است. این نمونه درقالب روایاتی داستانی بیان شده است. در کتاب دوم سموئیل، داود نه به عنوان رسول وپیامبر، بلکه بیشتر به عنوان فرمانروا(پادشاه) مطرح است.[۳۷] یعنی کسی که دارای نیروی نظامی قدرتمندی است وفرماندهی کل قوا را به عهده دارد.

با آن که داود گه گاه خودش نیز همچون رسولان وکاهنان لباس ویژه کاهنان را می پوشید و به نبوت می پرداخت، درعین حال هنگامی که در مقام پادشاهی قرار می گرفت و مرتکب خطایی می شد انبیاء وکاهنان دیگری بودند که به نحوی اعمال ناپسند او را به یادش می آوردند و اورا نسبت به خطایی که مرتکب شده است هشدار می دادند. مانند داستانی که مربوط به تصاحب همسر یکی از فرماندهان نظامی خودش می شد.

در این داستان، بعد از آن که داود همسر "اوریا" را به تصاحب خود در می آورد. سپس اوریا را به بهانه نبرد بادشمنان به خط مقدم جبهه می فرستد تا کشته شود[۳۸]. درمواجهه با این وقایع، پیامبری به نام "ناتان" به سراغ داودمی آید وابتدا با طرح تمثیلی، خطای داود را به یادش می آورد، وسپس به شدت از او انتقاد می کند[۳۹].

اهمیت داستان فوق در این نیست که داود گناه کرده است - زیرا بنا به روایات تورات، هیچ انسانی بی گناه، وفارغ از خطا نیست - بلکه اهمیت داستان دراین است که هنگامی که کاهن، یا رسولی که همزمان با داود است خطای او را به یادش می آورد، داود بی آن که به قدرت سیاسی و نظامی خود متوسل شود، به خود می آید، خطای خویش را می پذیرد، و سخت برخود می شورد، وخود را نیزچون دیگران به داوری می کشاند.

اگرچه بنا به قانون تورات، مجازات داود برای گناهی که مرتکب شده بود قتل بود اما بنا به دلایلی این مجازات از پدر به فرزند منتقل شد و برخی

گرفتاری های دیگر برای خود داود. بخشی از مجازاتی را که خداوند برای داود درنظر گرفته بود، ناتان به این گونه بیان می کند:

"پس حالا شمشیر از خانه تو هرگز دور نخواهد شد،به علت این که مرا تحقیر نموده زن اوریای حتّی را گرفتی تازن تو باشد. خداوند چنین می‌گوید اینک من از خانه خودت شرارت را بر تو عارض خواهم گردانید وزنان تورا پیش چشم تو گرفته به همسایه ات خواهم داد و او درروشنایی این آفتاب با زنان تو خواهد خوابید زیرا که تو این کار را به پنهانی کردی اما من این کار را پیش تمام اسرائیل ودر نظر آفتاب خواهم نمود." [۴۰]

احتمالا دلیل مهم این گونه مجازات برای داود،صرفاًتخفیف مجازات نبوده است بلکه متناسب با شأن وموقعیت داود بوده که پادشاه بنی اسرائیل محسوب می شد.مهمتر این که، در این انتقاد و سپس مجازات، طبعاپنهان کاری داود برملا می شود. وقتی صاحبان قدرت مرتکب گناهی این گونه می شوند، معمولا برملا نمی شود.اگرهم دیگران ماجرا را متوجه شوند کسی جرات بیان آن را ندارد.

همچنین ناتان به داود خبر داده بود که به سبب این گناه، فرزندش به زودی خواهد مرد وداود اگرچه برای نجات فرزند خویش روزه گرفت، بر خاک زمین خفت و درپیش گاه خداوند توبه کرد، اما به هرحال در روز هفتم فرزندش مرد. به روایت کتاب سموئیل، داود این مجازات را نیز پذیرفت.

قرآن در اشاره به همین داستان، آنچه را برجسته کرده است همین انتقادپذیری داود و آمادگی فوق العاده او برای داوری برخویشتن است، ودرست به دلیل همین داوری برخویش است که خداوند نه تنها از داود دور نمی شود بلکه به او نزدیکترهم می شود، و او را خلیفه در زمین می خواندکه در میان مردم داوری به حق کند. [۴۱]

انتقادپذیری داود در این داستان، چندان جدی،صادقانه و برجسته طرح شده است که حتا این گمانه راپدید می آورد که شاید طرح این داستان

صرفاً به همین منظور بوده است تا شفافیت و انتقادپذیری داود را نشان دهد. زیرا در این داستان، داود پادشاه نمونه ای ازپادشاهی است که مورد قبول خداوند هم قرار گرفته است.

داستان دیگری نیز در کتاب دوم سموئیل در باره داودآمده است که مربوط به قدرت نظامی است و امید زهرآلودحاکمان را به نیروهای نظامی‌شان بازگو می کند. در این داستان داود به سرداران و فرماندهان سپاه خود دستورمی دهد تا شماره همه مردان جنگی تحت امر او را معین کنند. پس از آمارگیری دقیق نتیجه شمارش رابه او گزارش می دهند:

"از اسرائیل، هشتصدهزار مرد جنگی شمشیرزن، وازیهودا پانصد هزار مرد بودند. و داود بعد از آن که قوم راشمرده بود در دل خود پشیمان گشت، پس داود به خداوندگفت در این کاری که کردم گناه عظیمی ورزیدم، و حال ای خداوند گناه بنده خود را عفو فرما زیرا که بسیار احمقانه رفتار نمودم." [۴۲]

چرا شمارش نیروهای نظامی ومردان شمشیرزن بایدگناه شمرده شود و کاری احمقانه محسوب شود؟ مگر یک فرمانروای بزرگ که سرنوشت ملتی را در جنگ‌ها به عهده دارد نباید از امکانات ونیروهای خود اطلاع دقیق داشته باشد؟ اتفاقاً در سفر اعداد که یکی از اسفار پنجگانه تورات است خداوند خودش به موسی می گوید که همه مردانی که می توانند در جنگ حضور یابند شمارش شوند،واین کار هم با دقت انجام می گیرد.[۴۳] پس چرا داود بایداین کار را گناه بخواند و احمقانه بشمارد؟ در ادامه داستان آمده است که داود، بهای سنگینی را به مکافات این گناه می پردازد.[۴۴]

نزدیکترین گمانه ای که می توان بابت گناه آلود بودن‌کار داود بیان کرد این است که شاید داود منظور خاصی داشته است که این منظور با هدفی که خداوند برای پادشاهی او تعیین کرده متفاوت بوده است. سیر داستان هم به گونه ای است که نشان می دهد فعلا نبردی با

دشمنان خارجی درپیش نبوده است. همچنین در این هنگام، داودبه اواخر عمر خود نزدیک می شد. آیا داود در شمارش نیروهای مسلح خویش در اندیشه محکم کردن نهادپادشاهی برای خود نبوده است؟ به تعبیر دیگر، این شمارش یادآور آن سخن قرآن در باره کسی است که اموالی را فراهم کرده است وبعد به شمارش آن می پردازد،ونزد خود حساب می کند که به وسیله اموالش بقای خودش تضمین می شود.[۴۵] این درست همان امید زهرآلودی است که همه جباران تاریخ، وهمه فرمانروایان خودکامه به آن گرفتار می شوند، وبرای بقای خویش به اموال، وبه ویژه به نیروهای نظامی خویش تکیه می کنند.

اما از نگاه تورات و قرآن، داود که هم از هوشمندی فوق العاده ای برخوردار است و هم مردی خداشناس وخداترس معرفی شده، پیش از آن که دیگران به گناه ناگشوده او پی ببرند، وضعیت خودرا به سرعت درمی یابدوپیش از آن که این وضعیت به فاجعه دیگری بیانجامد، به جبران گناه خویش می پردازد.

## طالوت وداوددرقرآن

داستان با جمله ای پرسشی آغاز می شود:

"آیا از بزرگان بنی اسرائیل پس از موسی خبر نیافتی؟هنگامی که به پیامبری از خودشان گفتند که برای ماپادشاهی (مَلکاً) برانگیز تا در راه خدا پیکار کنیم." [۴۶]

این بخش از آیه مقدمه ای برای کل داستان محسوب می شود که با اشاره ای کوتاه تمامی داستان را که قبلا درمیان بنی اسرائیل مشهور وشناخته شده بوده است، یکجا به ذهن مخاطب متبادر می کند. حتا پرسش به گونه ای است که به جای استفاده از واژه های مربوط به روایت ونقل تاریخ،از واژه مربوط به دیدن (الم تَرَ) استفاده می کند. با این گونه پرسش، انگار مخاطب را وامی دارد که خود را از یک روایت کهنه و تاریخی، به یک عینیت امروزی برساند.شاید اولین پرسش این باشد که پیامبر اسلام و

مخاطبان قرآن در آن روزگار چگونه می توانستند واقعه ای را که دربیش از هزار سال قبل از خودشان بوده است به عینیت مشاهده کنند؟

بخشی از پاسخ ممکن است این باشد که در این آیه مخاطب، صرفاًمحمد رسول[ص]بوده است، و از نگاه برخی مفسران، امور مربوط به رسالت هم ایجاب می کند که برای رسولان در عرصه وحی، سد زمان ومکان شکسته شودومحمد[ص] می تواند گذشته وآینده را آشکارا ببیند.

اما از آنجا که این آیه پس از نزول، به مسلمانان ابلاغ شده است بنا براین مخاطبان دیگری هم داشته است، واین مخاطبان نیز باید از یک روایت تاریخی ذهنی به نوعی عینیت رسیده باشند. اگر بتوانیم زمان نزول این آیه رابه دقت مورد تامل قرار دهیم شاید بتوانیم پاسخی برای بخش دوم این پرسش نیز بیابیم.

مطابق روایات مربوط به زمان نزول آیه ها، ومکی ومدنی بودن آن آیات، داستان فوق در زمانی به مسلمانان ابلاغ می شود که نزدیک به دوسال از مهاجرت آنها به مدینه می گذرد. یعنی آن دسته از مسلمانان که به عنوان مهاجر شناخته می شدند کسانی بودند که از خانه وکاشانه خود رانده شده بودند، اموالشان وخانه هاشان در مکه ودراختیار مشرکان قریش بود. آیات تغییر قبله که تقریبا درهمین زمان نازل می شود وتوجه مسلمانان را ازمسجداقصی به سوی مکه معطوف می کند از این نظر بسی معنا دار است. انگار که نقل این داستان برای مسلمانان آن روزگار، حدیث نفسی از وضعیت کنونی خود آنان نیزبوده است واین که از شهر وخانه خود رانده شده بودند واکنون که تاحدودی نیرومندتر شده بودند باید دراندیشه بازپس گرفتن خانه وشهر خود می بودند.

در ادامه آیه مربوط به داستان بنی اسرائیل آمده است که آن رسول که از قوم بنی اسرائیل بود در برابر خواسته قوم می گوید:

"اگر جنگیدن برشما مقرر شود چه بسا که پیکار نکنید،گفتند چرا در راه خدا نجنگیم با آن که ما از دیارمان بیرون رانده شده ایم"

دراینجا می بینیم که بیرون رانده شدن مهاجران ازدیارشان، مکه، با

داستان بنی اسرائیل پیوندی عینی ومحسوس پیدا می کند. یعنی روایت تاریخی، به واقعه ای عینی ومحسوس گره می خورد.[۴۷] همچنین منظور ازجنگیدن در راه خداوند، دقیقاً نبردی است برای بازپس گرفتن خانه وکاشانه خودشان. یعنی این نبرد که جنگ درراه خداوند خوانده شده است، صرفاًبه یک هدف قدسی،آسمانی وعبادی مربوط نمی شود، بلکه به یک ضروت عینی، اجتماعی، وقابل حس معطوف شده است.

پرسش دیگری که در طرح این داستان به ذهن می‌آیداین لست که، در آن هنگام مسلمانان به دو گروه مهاجر وانصارتقسیم می شدند.اگر برای گروه مهاجر عینیت واجرای این آیات ضرورت داشته اما برای انصار چنین ضرورتی متصور نبوده است. چون آنان خانه ها و اموال خود را ازدست نداده بودند. بنا براین سهم انصار از این داستان کجاست؟

در مقدمه، و پیش از شروع داستان در قرآن، آیه دیگری هم هست که سهم انصار را از این داستان مشخص می کند. بنا به قول اکثر مفسران[۴۸] آیه ذیل همزمان وهمراه با آیات مربوط به این داستان آمده است:

"کیست آن کس که به خدا وام دهد، وام نیکویی که خدا چند برابر بیفزاید. وخداست که (درمعیشت) تنگی وگشایش پدید می‌آورد. وبه سوی او بازگردانده می شوید".

اکنون وام دادن به خدا نیز مشخص تر می شود، وگویامخاطب این آیه درهنگام نزول، همان گروه انصارومسلمانان مدینه بوده اند که نه از جایی رانده شده بودندونه چندان دل درگرو رهایی اموال وخانه های مهاجران ازچنگ مشرکان داشته اند. تعهد مسلمانان مدینه با پیامبرکه در جایی مشهور به عقبه انجام گرفته بود آن بود که ازمحمد رسول[ص] همچون فرزندان وخویشاوندان خود دربرابردشمنان حمایت کنند[۴۹] اما این که اگر محمدویارانش خواستند در جنگ پیش دستی کنند آنگاه نقش انصار چه خواهد بود؟ هنوز سخن روشنی در این باره به میان نیامده بود. از این جهت کمک آنان به گروه مهاجروشرکت در نبرد می توانسته نوعی وام دادن به خدامحسوب شود. زیرا جمعیت مهاجر بسیاراندک

بوده است واگر یاری انصار نمی بود شاید سرنوشت جنگ چیز دیگری می شد.[۵۰]

همچنین مطابق روایاتی که طبری گرد آورده است، مسلمانان آن روزگار، نبرد بدر را با داستان طالوت مقایسه می کردند وتعداد شرکت کنندگان در بدر را با تعدادسپاهیان طالوت یکی می شمردند.[۵۱]

داستان بنی اسرائیل همچنان تنگاتنگ با عینیتی که مسلمانان در پیش روداشتند بازخوانی می شد، وبرخی فرازهایی که گاه برای عبرت آموزی مسلمانان بود نیز بیان می شد از جمله این که:

"پس هنگامی که جنگ بر آنان مقرر شد، جزشماری اندک، (همگی) پشت کردند، وخداوند به ستمکاران دانا است".

هنوز بحثی از معیّن کردن پادشاه در میان نیست، امااین نکته هست که اگر در این آیات تامل کنیم، مفهوم پادشاه (مَلک) با صبغه نظامی آن مطرح است ونه با صبغه سلطنت (سلطان) واین که اگر پادشاهی، یا فرمانده نظامی برای آنان معین شود آیا در هنگام نبرد از فرمان اوپیروی خواهند کرد یانه؟ بدیهی می نمایدکه در هنگام نبرد، اگر فرماندهی مشخصی در کار نباشد، واگر فرمان اوبه دقت اجرا نشود، هیچ سپاهی قادر به جنگیدن با دشمن نخواهد بود.

پیامبر پیش از آغاز جنگ بدر، با مهاجر وانصارمشورت های لازم را کرده بود ورای ونظر اکثریت را جلب کرده بود، همان گونه که بعدها در جنگ احد نیز همین شیوه را انجام داده بود و حتا برخلاف نظر شخصی خود به رای اکثریت گردن نهاده بود.[52] اما این رایزنی ها،وشورایی عمل کردن تا هنگامی است که هنوز به میدان نبرددرنیامده اند وفرصت بحث وگفت‌وگو وجود دارد. ولی هنگامی که همه پذیرفتند که نبرد را آغاز کنند و به میدان درآمدند، در آنجا رهبری نظامی فرمانش مطاع خواهد بود، و هرکسی به هر بهانه ای نمی تواند به رهبری نظامی وبه جبهه نبرد پشت کند.

به نظر می رسد طرح موضوع اولی الامر واطاعت از او که در قرآن

آمده است بیشتر مربوط به همین گونه رهبری است [۵۲] به ویژه این که نبرد در چنین جبهه ای، همراهی باخداوندنیز محسوب می شود. این نکته ای است که در این داستان به روشنی به آن اشاره شده است. اما در روایت کتاب سموئیل، آمده بود که بنی اسرائیل از "پادشاه = سلطان" خواسته بودند که چه در جنگ وچه در هنگام صلح، بر آنهاحکومت کند. در این روایت اگرچه رهبری نظامی هم یکی از عمده ترین وظایف سلطان محسوب می شد، درعین حال غیر از رهبری نظامی، رهبری سیاسی هم به پادشاه(سلطان) سپرده می شد. یعنی در روایت کتاب سموئیل،به جای واژه مَلک "پادشاه" از واژه "سلطان" می‌توان استفاده کرد وبه این ترتیب اطاعتی که از نگاه قرآن، فقط درهنگام نبرد ودر میدان جنگ توصیه شده است، در این رویکرد، به هنگام صلح، وموارد دیگرزندگی اجتماعی هم تسری پیدا می کرد. درست به همین دلیل بود که هم خداوند وهم سموئیل، خواسته بنی اسرائیل را با ناخوشی پذیرفته بودند.

در دومین آیه از قرآن، در مورد این داستان، که درآن به چگونگی برانگیخته شدن طالوت (شائول) اشاره شده است آمده:

> "و پیامبرشان به آنان گفت: "همانا خداوند،طالوت را برای شما به پادشاهی (سپهسالاری) برانگیخته است." گفتند: "چگونه او برما پادشاه (سپهسالار) باشد، با آن‌که ما به پادشاهی از وی سزاوارتریم، و به او، گشایشی درمال داده نشده است." پیامبرشان گفت:"همانا خدا او رابه دانش وجسم (نیرومندی تن) برشما برتری داده است وخدا "مُلک" را به هرکس که خواهد می دهد، وخداگشایشگر دانا است" .

در آیه فوق به گونه ای کاملا مشخص، میان واژه "مُلک" و "مال" تفاوت است. همچنین دانایی، وبه ویژه نیرومندی جسم، تایید دیگری است بر این که در این آیات واژه پادشاه (مَلِک) به معنای فرمانده نظامی، یا سپهسالار است.

در آیه بعدی نشانه دیگری هم برای مشروعیت طالوت بیان شده است که عبارت است از صندوقی که آرامش خاطری ازجانب خداوند در آن

تعبیه‌شده است، ومیراثی از آل موسی وهارون است. این صندوق توسط فرشتگان حمل می‌شود وبه سوی قوم آورده می‌شود.

مطابق داستانی که در کتاب سموئیل آمده است[۵۴]،این صندوق همان تابوت عهد است که تورات، در آن نگهداری می‌شد. این صندوق را فلسطینیان در یکی ازنبردها، از بنی اسرائیل ربوده بودند وهنگامی که طالوت به سپهسالاری می‌رسد، ترسی بر فلسطینیان مستولی می‌شود و تابوت عهد را به قوم بازمی‌گردانند وبه این طریق نگرانی قوم از این‌که تابوت عهد را ازدست داده‌اند فرو می‌نشیند.اما لایه دیگر معنایی در آیه فوق می‌تواند این باشد که شائول به همان قانون، وشریعتی عمل خواهد کرد که خداوند در تورات بیان کرده‌است. به تعبیر دیگر، دراین داستان، آمدن صندوق عهد، که میراث موسی وهارون‌خوانده شده است، وهمراهی شائول با این میراث، یکی ازنشانه‌هایی به شمار می‌رود که خداوند شائول را تایید کرده‌است.[۵۵]

در آیات بعدی (۲۴۹ و ۲۵۰) تصویری از سپاهیان طالوت آمده است که آزمون نسبتا سختی را از سرمی‌گذرانند. در این آزمون، بسیاری از سپاهیان ناموفق هستند، وهمان‌ها ادعا می‌کنند که در جنگ شکست خواهندخورد. اما گروه اندکی که گمان ملاقات با خداوند را داشتندو باقی مانده بودند، به نیایش می‌پردازند که خداوند به آنها شکیبایی دهد، وقدم‌هاشان را استوار بدارد، وبرکافران پیروزشان گرداند.

در ادامه داستان به گونه‌ای، بسیار حساب شده وطبیعی، داود، جای طالوت را می‌گیرد. این انتقال قدرت که در کتاب سموئیل با کشمکش‌های بسیاری میان طالوت وداود نقل شده است، در داستانی که قرآن نقل می‌کند،به هیچ روی دارای آن کشمکش نیست. علت اصلی در این تفاوت شاید همین باشد که در مضامین عهد عتیق،"پادشاهی" گاهی به معنای سلطنت هم بوده است، ولی درقرآن، ودر این داستان، لفظ "ملک" به معنای سپه‌سالاروفرمانده نظامی است.

مطابق آنچه در قرآن می‌خوانیم، پس از معین شدن طالوت به عنوان

"ملک" و رهبر نظامی وپس از این که عده قلیلی از آزمون برای نبرد پیروز بیرون می‌آیند، آن عده قلیل به "جالوت" (پادشاه سپاه دشمن) وسپاهیانش هجوم می‌آورند وآنها رابه هزیمت می اندازند، در این میان به جای این که طالوت با جالوت مواجه شود واو را از پای درآورد، "داود" این مهم را انجام می دهد. به تعبیر دیگر،وزن واهمیت هرکسی در میدان جنگ، با حریفی سنجیده می شود که با او مواجه می‌شود. همین عمل داود، شایستگی او را نسبت به طالوت، برای نبرد با دشمن محرز می کند،وبه طور طبیعی داود جای طالوت را می گیرد واز این جهت مُلک وحکمة به او داده می شود.

در ادامه آیه آمده است که:

"اگر خداوند برخی از مردم را به وسیله برخی دیگردفع نمی‌کرد حتما زمین به تباهی کشیده می شد، لیکن خدابرهمه جهانیان تفضل دارد" .

در ارتباط با کل داستان، ایهامی در این آیه دیده می‌شود. منظور از این که خداوند بعضی را به وسیله بعضی دیگر دفع می کند، کدام کسان است؟

در نگاه اول، می توانیم کشته شدن جالوت (رهبرفلسطینیان) را به دست داود در نظر بگیریم. اهمیت این نکته در دفع فساد این است که جالوت در این داستان،رهبری سپاه دشمن را به عهده دارد، وتاکید قرآن براین است که به جای کشتن سپاهیانی که سیاهی لشکر هستند، ائمه کفر را هلاک کنید.[۵۶]

امـا در نگاهی دوباره، می توانیم برکنار شدن خودطالوت را از سپه سالاری لشکر نیز مورد تامل قرار دهیم.به ویژه آن که مطابق پس زمینه های داستان که در کتاب سموئیل آمده است، شائول می رفت تا به پادشاهی جبارتبدیل شود، واگر با آمدن داود برکنار نمی شد، سلطنتی جبارانه در میان قوم پدید می آورد.

## محمّدرسول[ص]

در داستان طالوت و داود، شخصیت های داستان، اول آن رسولی

است که از زبان خدا سخن می گوید و به قوم ابلاغ رسالت می کند. این شخصیت، در کتاب سموئیل، به همان نام "سموئیل" معرفی شده است. شخصیت های بعدی، طالوت وداود هستند که توسط آن رسول تاییدمی شوند. بنا براین، هم در عهد عتیق، وهم در قرآن، نهادرسالت، از نهاد فرمانروایی، جدا در نظر گرفته شده است.در این رویکرد، نهاد رسالت، اعم از رسالت و کهانت است.همچنین نهاد حکومت، اعم از رهبری نظامی و سیاسی است.

بعد از اتمام داستان در قرآن، خطاب به پیامبرآمده است که:

"این آیات خدا است که ما بر تو تلاوت می‌کنیم به حق،وحتما تو از جمله رسولان هستی."

جمله آخر دراین آیه با دوحرف تاکید "اِنکَ لمِن المرسَلین" این گمانه را می تواند تقویت کند که درقرآن، محمد، "رسول" معرفی شده است، ونه رهبر نظامی وسیاسی.

در عین حال نمی توان نادیده انگاشت که پادشاهانی همچون داود وسلیمان، در قرآن "رسول" هم خوانده شده اند، اما رسولانی که بیشتر پادشاه بودند، وبه تعبیرقرآن "ملک (molk)" هم به آنان داده شده بود. این رسولان هنگامی که در مقام پادشاهی قرار می گرفتند، انبیاء دیگری در برابرشان حضور داشتند تا در مواقع لزوم آنان را متنبه کنند.

## اولی الامر

در قرآن هیچگاه، نه محمد رسول[ص]، ونه یاران نزدیک او، پادشاه خوانده نشدند؛ خواه معنای پادشاهی را رهبری نظامی تلقی کنیم، خواه رهبری سیاسی، یا هردو مورد.درپاره ای موارد که نبردی در پیش بود، متناسب با موقعیت واهمیت نبرد، یک نفر به عنوان سپه سالار معیّن می شد. درغزوات معمولاً خود پیامبر این مسئولیت را به عهده می گرفت. در سریه ها[۵۷]، گاه خالدبن ولید، گاهی علی بن ابی طالب[ع]، و گاه دیگران این امر را به عهده می گرفتند. یعنی مقام رهبری نظامی، مقامی ثابت و

مخصوص فردی خاص نبوده است.

از آیه ۵۹ در سوره نساء، و داستان شان نزول آن،چنین برمی آید که در این موارد، کسی که فرماندهی سپاه را به عهده داشته، "اولی الامر" [۵۸] یعنی دارنده امر خوانده می شده است. [۵۹] اما ترتیب این آیه در سوره، و با توجه به آیات قبل و بعد آن، چنین می نماید که اصطلاح "اولی الامر" صرفاً به فرماندهی نظامی در میدان جنگ محدود نمی شده است و در حل وعقد امور اجتماعی نیز گسترش می یافته است. در آن آیه آمده است که:

"ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید،ورسول را اطاعت کنید، و اولی الامری که از خودتان است.پس اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، هرگاه درچیزی منازعه ای میان شما پدید آمد، آن را به خدا ورسول عرضه کنید. آن بهتر و نیک فرجام تر است".

در ابتدای این آیه، اطاعت از خدا، رسول، واولی الامر،در یک ردیف آمده است. یعنی کسی که از اولی الامراطاعت کند، همان گونه است که از خدا ورسول اطاعت کرده است. اما هنگامی که تنازع وکشمکش میان مردم ازیک سو، با اولی الامر از سوی دیگر، پدید می آید، آنگاه برای حل اختلاف، باید به خدا و رسول مراجعه کرد، وموردداختلاف را به خدا ورسول عرضه کرد تا داوری نهایی ازجانب خداوند صورت گیرد. حتا اگر معنای "اولی الامر" ازمفهوم سپه سالاری، به امور سیاسی وسامان دهی اوضاع جامعه گسترش یافته باشد، باز هم اختلاف و تنازع میان مردم واولی الامر بر سر چیزی که در باره آن اختلاف نظردارند، امری بدیهی، و طبیعی دانسته شده است. به تعبیردیگر، "اولی الامر" خواه رهبر نظامی، یا رهبر سیاسی واجتماعی باشد،تنها نهاد تصمیم گیری و فرمانروایی نیست. بلکه نیرویی دیگر به نام خدا و رسول، در میان مردم حضوردارد که می تواند"اولی الامر" را نیز به داوری بکشاند.

اگر موقتا، کارکرد این آیه را در زمان خود پیامبر تلقی کنیم، مشکل چندانی پدید نخواهد آمد، زیرا پیامبر درمیان مردم حضور داشته است، ومردم می توانستند اختلاف خود راکه با اولی الامر داشته اند به نزد او

ببرند. همان گونه که در ماجرای اختلاف میان عمار و خالدبن ولید پیش آمده بود.[۶۰] همچنین هنگامی که برخی مواقع خود پیامبر درنقش فرماندهی سپاه ظاهر می شد، راهنمایی دیگران،وانتقاد دیگران را برخود می پذیرفت.[۶۱]

اما آنچه مسئله قدرت را در میان مسلمانان پیچیده کرده است، مربوط به روزگار پس از پیامبر است. به ویژه آن که پیامبر اسلام خاتم النبیین دانسته شده است. یعنی پس از روزگار رسول، که هیچ رسول دیگری هم وجودنخواهد داشت، چه روشی باید اتخاذ شود که از تمرکزقدرت پیشگیری شود و دو نهاد داوری واجرایی، مستقل ازیکدیگر پدیدآید و اگر اختلافی میان "اولی الامر" و مردم پدید آمد چه کسی میان آنان داوری خواهد کرد؟ یا این که چه کسی می تواند اختلاف خودش با اولی الامر را به نزدخداوند ببرد تا خداوند حق و باطل را تبیین کند؟ آیاراهی هست تا از خودسری و خودکامگی حاکمیت پیشگیری شود؟؛ و آیا می توان مراجعه به خرد جمعی را که تمایل به حق دارد و چون حق و باطل برایش آشکار شودحق را بر می گزیند، همان مراجعه به خداوند دانست؟

این موارد، وبسیاری موارد دیگر در عرصه قدرت، اعم از سیاسی، نظامی، ودینی، بحث وپژوهش مستقل دیگری را می طلبد که در حوصله این مجال نیست. همچنین اگرداستانی را که قرآن در باره دونهاد متفاوت پس از موسی برای قوم بنی اسرائیل نقل می کند، به عنوان یک رهنمود درنظر بگیریم، آیا از نگاه شیعیان، امام علی[ع] پس از پیامبر[ص] ،نقش یوشع را باید می داشت، یا نقش هارون را؟.

پی‌نوشت:

۱ ـ واژه حکم hokm در قران به معنای فرمان دادن نیست، بلکه به معنای بیان داوری میان دو مدعی است که با هم اختلاف دارند. اصل این واژه از "حکمُه hakamah"به معنای لگام اسب گرفته شده است. حکم به حق در میان دو مدعی سبب می‌شود تا امور اجتماعی در مسیر حق به جریان افتد مانند اسبی که سوارکار با لگام زدن به او او رادر مسیر لازم هدایت می‌کند.

۲ . واژه‌شناسی حق وباطل نیاز به مقاله مستقل دیگری دارد که شاید در آینده نزدیک توسط صاحب این قلم ارائه شود.

۳. سوره نوزدهم (مریم)، آیه ۱۲ .

۴. در مورد معنای کتاب و تفاوت آن با معنای قرآن مباحثی را در جلسات و درس گفتارهایی که در حسینیه ارشاد داشتم مطرح کرده‌ام که فعلاً به صورت جزوه توسطگردانندگان آن جلسات به تعداد محدودی تکثیر و دراختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است. در این مباحث شرح داده‌ام که مفهوم کتاب با قرآن متفاوت است، کتاب هنگامی که همراه با الف ولام معرفه می‌آید به معنای طرح کلی آفرینش هستی وانسان از آغاز تا فرجام است و تاحدودی با مفهوم مقدرات، سرنوشت، وفرجام هماهنگ است.

۵. سوره سوم (اعراف)،آیه ۷۹ و سوره ششم (انعام)، آیه ۸۹.

۶. سوره دوازدهم (یوسف)، آیه ۱۰۱؛ سوره دوم (بقره)،آیه ۲۵ و سوره سی وهشتم(ص)، آیه ۳۵ .

۷. سوره پنجم (مائده)، آیه ۴۲ و سوره سی‌وهشتم (ص)، آیه ۲۶ .

۸ . Political Power

۹ . به عنوان مثال نگاه کنید به سوره دوم (بقره) ، آیه ۲۵۸ .

۱۰ . نگاه کنید به کتاب اول سموئیل باب نوزدهم. دراین داستان هنگامی شائول به خباثت گرفتار می شود که فرمانروایی جبهه نبرد عملاً به داود منتقل شده است وشائول صرفاًپادشاه و فرمانروای بنی‌اسرائیل در جامعه است.

۱۱ . برای توضیح بیشتر نگاه کنید به کتاب «دغدغه های فرجامین» اثر صاحب این قلم.

۱۲ . به عنوان مثال در قرآن: "الیوم اکملت لکم دینکم." . یا:"لکم دینکم ولی دین"

و همچنین در آیه: "اکراه فی الدین..."
۱۳ . آیاتی که واژه دین را در عالم دیگر ودر قیامت می نمایاند، مانند: "ان الدین لواقع" ، "وما ادراک مایوم الدین" ، "مالک یوم الدین" واژه دین در تمامی این آیات معنای جزا، کیفر، پاداش، وحساب را دارد.
۱۴ . رعیت، به معنای مواشی چرنده که شبان، آنها را به چرا می برد.
۱۵ . پیدایش باب ۱۷ آیه ۱۶
۱۶ . پیدایش، باب ۲۷ آیه ۱۵ تا ۲۱
۱۷ . آباء بنی اسرائیل عبارتند از ابراهیم، اسحاق،یعقوب و یوسف. به روایت تورات، پس از این چهار تن،دوره اسارت بنی اسرائیل در مصر آغاز می شود تا زمان ظهور موسی.
۱۸ . کلمه "عبور" را در این متن به این جهت معنا دارمی دانم که با واژه های عبری، عبرانیان، وعبور از رود اردن دارای رابطه تنگاتنگ است.
۱۹ . نگاه کنید به سفر اعداد که محور اصلی آن با شکل گیری چنین اردویی است.
۲۰ . سفر اعداد، باب ۲۷ ، آیات ۱۶ تا انتهای باب .
۲۱ . به عنوان مثال نگاه کنید به باب چهاردهم کتاب یوشع آیه اول.
۲۲ . داوران در این متن صرفاًبه معنای قضات به مفهوم امروزی آن نیست. بلکه به معنای سردارانی است که هم امور نظامی را رهبری می کردند وهم در حل وفصل اختلافات داخلی با مشورت با کاهن وبه جهت اجرای حکم شریعت مداخله می کردند.
۲۳ . قاموس کتاب مقدس، تحت نام داوران.
۲۴ . سفر اعداد، باب ۲۷ آیات ۱۸ تا ۲۳ .
۲۵ . کتاب داوران، باب اول از آیه اول به بعد.
۲۶ . داوران، باب ۸ بند ۲۳ .
۲۷ . همان ماخذ، باب ۹ بند ۶ تا ۱۵ .
۲۸ . همان، باب ۲۱ ، بند ۲۵ .
۲۹ . کتاب اول سموئیل، باب ۸، آیه ۴ و۵.
۳۰ . همان ماخذ آیه ۷ .
۳۱ . همان ماخذ آیات ۱۰ تا ۲۰ .
۳۲ . در قرآن بخشی از داستان مربوط به جدعون وبرخی دیگر از داوران، با داستان شائول درهم آمیخته شده است، مانند داستان آزمونی که در باره نیاشامیدن آب در آیه ۲۵۰ سوره بقره آمده است. این داستان در کتاب داوران

راجع به جدعون وسپاهیانش ذکر شده است. اما درقرآن تمامی داستان داوران تا شائول، تحت نام "طالوت" آمده است، احتمالاً به معنای طولانی، واز نگاه برخی مفسران، به معنای مطلوب وپسندیده به نظرمی رسد در قرآن با این تغییر نام، تمامی داستان های مفصل سفر داوران و کتاب سموئیل را به صورتی فشرده واشاره گونه بیان کرده است تا به نتیجه اصلی و مورد نظربرسد. در قسمت بعدی این نوشته به این نتیجه گیری اشاره خواهم کرد.

۳۳. اول سموئیل، باب ۱۵، آیات ۱۲ تا۱۵.

۳۴. همان، باب ۱۸، آیه ۶ به بعد.

۳۵. فرجام شائول، وجنون قدرتی که او را فرا گرفته بود از برخی جهات روانی تا حدود زیادی شبیه به مکبث است. داستان مکبث که در اصل نام یکی از پادشاهان قدیم اسکاتلند بود در نمایشنامه ای به همین نام توسطشکسپیر بازخوانی شد.

۳۶. همان، باب ۲۸، آیه ۶.

۳۷. کتاب دوم سموئیل، باب ۵.

۳۸. کتاب دوم سموئیل، باب یازدهم، به ویژه آیات ۱۲تا ۲۵.

۳۹. همان، باب ۱۲.

۴۰. کتاب دوم، سموئیل، باب ۱۲.

۴۱. نگاه کنید به سوره ۳۸ (ص) ، آیات ۲۱تا ۲۶.

۴۲. کتاب دوم سموئیل، باب ۲۴، آیات ۹و ۱۰ ،همچنین کل داستان نیز در همین باب آمده است.

۴۳. سفر اعداد، باب اول.

۴۴. تاوان گناه داود مرگ هفتاد هزار از مردان جنگی او در شیوع بیماری وبا ذکر شده است. به همان ماخذپیشین نگاه کنید.

۴۵. اشاره به آیات دوم وسوم سوره الهمزه (۱۰۴).

۴۶. سوره دوم (بقره)، آیه ۲۴۶.

۴۷. تفاوت میان روایت کتاب مقدس وقرآن در این مورد این است که بنا به روایت تورات بنی اسرائیل در صددفتح سرزمین موعود بوده اند ولی مسلمانان درصدد بازپس گرفتن خانه و اموال بلوکه شده خود در مکه.

۴۸. از جمله نگاه کنید به تفسیرالمیزان، اثر علامه طباطبایی در مورد همین آیه.

۴۹. ترجمه تاریخ طبری، جلد سوم، صفحه ۸۹۹ تا۹۰۳ و همچنین کتاب سیرت رسول الله، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، نصف اول

باب بیستم.
۵۰. نگاه کنید به ترجمه تاریخ طبری، جلد سوم صفحه ۹۵۵، روایت ابن اسحاق در باره جنگ بدر. همچنین نگاه کنید به کتاب سیرت رسول الله، ترجمه وانشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، جلد دوم، باب بیست وششم.
۵۱. همان، صفحه ۹۵۴.
۵۲. همان، صفحه ۱۰۱۷.
۵۳. در بخش چهارم بازهم به موضوع اولی الامرپرداخته ام.
۵۴. کتاب اول سموئیل، باب ۴ تا ۸.
۵۵. نگاه کنید به سوره دوم (بقره)، آیه ۲۴۸.
۵۶. سوره نهم (توبه)، آیه ۱۲.
۵۷. "سریه" به جنگهایی گفته می شد که خود پیامبردر آن حضور نداشت ولی "غزوه" جنگی را می گفتند که پیامبر هم در آن حضور داشت.
۵۸. ترکیب های دیگری، مانند "اولی الالباب"، "اولی النهی"، "اولی القربی" و "اولی باس" نیز در قرآن دیده می شود که هرکدام به موضوع ویژه ای اشاره دارد.
۵۹. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به تفسیرکشف الاسرار میبدی، جلد دوم، صفحه ۵۵۳ و۵۵۴.
۶۰. در یکی از نبردها، خالد به عنوان فرمانده سپاه(اولی الامر) انتخاب شده بود و عمار یکی از سپاهیان بود،برای توضیح بیشتر نگاه کنید به همان ماخذ پیشین.
۶۱. نگاه کنید به کتاب تاریخ طبری درباره جنگ بدرو سخن حباب بن منذر به پیامبر در مورد انتخاب قرارگاه سپاه مسلمانان.جلد سوم، صفحه ۹۶۰،

دیوید ونگ
مسعود صادقی

# نسبیت گرایی اخلاقی

## ۱. مقدمه

نسبیت گرایی اخلاقی واکنشی عام است به عمیق ترین تعارضاتی که در زندگی اخلاقی مان با آنها مواجهیم. برخی از این تعارضات کاملاً عمومی و سیاسی اند، مانند اختلاف ظاهراً رفع نشدنی در ایالات متحده بر سر جواز اخلاقی و حقوقی سقط جنین. تعارضات دیگری که موجب واکنش نسبیت گرایانه می شوند ماهیتی کمتر مهیج اما مکررتر دارند. تجربهٔ این نویسنده به عنوان یک آمریکایی چینی تبار نسل اول، نمونه ای از نوعی تعارض است که دیگران با آن مواجه اند: تعارض بین ارزش های موروثی و ارزش های کشور اختیار شده. در ایام کودکی مجبور بودم با تفاوت های موجود بین آنچه که از من به عنوان یک پسر چینی خوب مورد انتظار بود و آنچه از دوستان غیرچینی ام انتظار می رفت دست و پنجه نرم کنم. آنها نه تنها ظاهراً مقیّد به وظایفی بودند که در مسئله احترام به والدین و حفظ شهرت نیک خانوادگی سفت و سختی بسیار کمتری داشت بلکه گمان می شد که من به خاطر تقید به آن وظایف نسبت به آنها احساس برتری می کنم. به این آشفتگی من گاهی این هم اضافه می شد که نسبت به آزادی شان احساس حسادت می کردم.

نسبیت گرایی اخلاقی، به عنوان واکنشی عام به چنین تعارضاتی، اغلب شکل این انکار را به خود می گیرد که هیچ نظام اخلاقی واحدی وجود

ندارد که اعتبار کلی داشته باشد و این قول را که صدق و توجیه پذیری اخلاقی، اگر اصلاً چنین اموری وجود داشته باشد، به نحوی وابسته به عواملی است که مشروط به شرایط فرهنگی و تاریخی اند. این نظریه، نسبیت گرایی *فرااخلاقی* است، زیرا دربارهٔ نسبیت صدق و توجیه پذیری اخلاقی است. نوع دیگری از نسبیت گرایی اخلاقی، که آن نیز واکنشی عام به تعارض عمیق اخلاقی است، نظریه ای است در این باره که نسبت به کسانی که ارزش هایی بسیار متفاوت با ارزش های ما پذیرفته اند، چگونه باید عمل کرد. این نسبیت گرایی اخلاقی *هنجاری* بر آن است که داوری اخلاقی دربارهٔ کسانی که ارزش هایی اساساً متفاوت دارند یا تلاش برای این که آنها را مطابق ارزش های خود کنیم خطاست، بدین دلیل که ارزش های آنها به اندازهٔ ارزش های خود ما معتبر است. اما، واکنش عام دیگر به تعارض عمیق اخلاقی که با نسبیت گرایی اخلاقی در دو شکل عمده اش در تضاد است این موضع کل گرایانه یا مطلق گرایانه است که هر دو طرف یک تعارض اخلاقی نمی توانند به یک اندازه بر حقّ باشند، و تنها یک حقیقت دربارهٔ موضوع مورد بحث می تواند وجود داشته باشد. این موضع در واقع چنان شایع است که ویلیام جیمز[۱] را واداشته که ما را "مطلق گرایان بالفطره[1]" بنامد. (جیمز، ۱۹۴۸). از این پس، از اصطلاحِ "کل گرایی[2]" استفاده خواهد شد، زیرا "مطلق گرایی" نه تنها برای اشاره به انکار نسبیت گرایی اخلاقی بلکه برای اشاره به این دیدگاه که برخی قواعد با وظایف اخلاقی مطلقاً بدون استثنا هستند نیز به کار می رود.

## ۲. نسبیت گرایی فرااخلاقی

بحث و گفت وگو بین نسبیت گرایی و کل گرایی اخلاقی بخش مهمی از تأملات فلسفی در اخلاق را توجیه می کند. در یونان باستان، دست کم

1. absolutists by instinct
2. universalism

برخی از "سوفسطائیان" از روایتی از نسبیت گرایی اخلاقی دفاع می کردند که افلاطون[۲] برای رد آن تلاش می کرد. افلاطون به نخستین سوفسطایی بزرگ، پروتاگوراس[۳]، این استدلال را نسبت می دهد که آداب و رسوم انسانی است که تعیین می کند چه چیز زشت و زیبا، عادلانه و غیرعادلانه است. استدلال این است که هر آنچه را همگان حکم به واقعیت داشتن آن کنند، در واقع نیز واقعیّت خواهد یافت (تئتتوس، ۱۷۲AB، اما این که آیا پروتاگوراس حقیقی واقعاً به همین نحو استدلال کرده است یا نه آشکار نیست). یونانیان به واسطهٔ تجارت، مسافرت و جنگ، از تفاوت وسیع آداب و رسوم کاملاً آگاه بودند و بنابراین نتیجهٔ استدلال نسبیت اخلاق است. اما سؤالی که در مورد این استدلال مطرح است این است که آیا می توانیم بپذیریم که آداب و رسوم به معنایی قوی تعیین می کند که چه چیزی زشت و زیبا، عادلانه و غیرعادلانه است یا نمی توانیم بپذیریم. آداب و رسوم ممکن است بر آنچه مردم *گمان می کنند* زیبا و عادلانه است اثر داشته باشد، اما این که تعیین کند زیبا و عادلانه چیست، امر کاملاً متفاوتی است. آداب و رسوم گاهی تحت فشار نقد اخلاقی تغییر می کند و این استدلال ظاهراً مبتنی بر مقدمه ای است که با این پدیده در تضاد است.

نوع دیگری از استدلال که به نفع نسبیت گرایی اقامه شده، مبتنی بر این نظر است که باورهای اخلاقی مرسوم در هر جامعه خاصی به لحاظ کارکردی برای آن جامعه ضروری است. نتیجه استدلال این است که بنابراین آن باورها برای آن جامعه درستند، اما در جامعه دیگر ضرورتاً درست نیستند. میشل دو مونتنی[۴]، مقاله نویس قرن شانزدهم، گاهی این استدلال را اقامه می کرد ("در باب رسوم ونه در موردیک قانون پذیرفته شده که به سادگی تغییر می کند"، دو مونتنی ۱۵۹۵) اما این استدلال بیشترین پذیرش را در میان انسان شناسان قرن بیستم داشته است که بر اهمیت مطالعه جوامع به عنوان کلهای اندام وار که اجزاءشان به لحاظ کارکردی به هم وابسته اند، تأکید دارند. اما مشکل استدلال از راه کارکرد این است که باورهای اخلاقی صرفاً به این دلیل که برای وجود جامعه به شکل حاضرش

ضروری اند توجیه پذیر نیستند. حتا اگر اعمال و نهادهای یک جامعه اساساً مبتنی بر پذیرش باورهای خاصی باشند توجیه پذیری آن باورها بر قابلیت پذیرش اخلاقی آن نهادها و اعمال مبتنی است. مثلاً اثبات این که باورهای خاصی برای حفظ یک جامعه فاشیستی ضروری اند، توجیه آن باورها نیست.

به رغم نقاط ضعف این استدلال های اقامه شده به نفع نسبیت گرایی، این نظریه همیشه هواخواهان خود را داشته است. قوت مستمرش همواره در چشمگیر بودن تفاوت موجود در باورهای اخلاقی فرهنگ و تاریخ انسانی ریشه داشته است. در متنی کهن (*Dissoi Logoi* یا *استدلال های متعارض*، رابینسون ۱۹۷۹)، مربوط به سوفسطائیان، اشاره شده است که از نظر لاکدایمونی ها خوب بود که دختران بدون پیراهن ورزش کنند و کودکان موسیقی و ادبیات یاد نگیرند، حال آن که از نظر ایونی ها، این امور بد بود. مونتنی فهرستی از آداب و رسوم نامتعارف جمع کرد، مانند فاحشگی مردان، آدم خواری، جنگجویی زنان، کشتن پدر در سنی خاص به مثابهٔ عملی دیندارانه. وی از مورخ یونانی هرودوت، آزمون داریوش را نقل می کند. داریوش از یونانی ها پرسید چقدر باید به آنها بپردازد تا اجساد پدران متوفای شان را بخورند، آنها پاسخ دادند هیچ مقدار پولی نمی تواند آنها را وادارد تا چنین کاری بکنند. سپس او از هندیانی که رسم شان خوردن اجساد پدران متوفای شان بود، پرسید چقدر باید به آنها بپردازد تا اجساد پدران شان را بسوزانند. آنها در میان دادوفریادهای خود از او خواستند از چنین چیزی صحبت نکند ("در باب رسوم" مونتنی (۱۵۹۵) و هرودوت، جنگ *های ایرانی*، کتاب سوم، ص۳۸).

اگرچه این نمونه ها موجب شده است بسیاری نسبیت گرایی اخلاقی را بپذیرند، اما استدلال از راه تفاوت به هیچ وجه ساده یا قاطعی، نسبیت گرایی را تایید نمی کند. همان گونه که سقراط مکالمه های افلاطون گفته است، ما حق داریم فقط به شخص خردمند در بین خودمان گوش فرادهیم (کریتون، ۴۴CD). واقعیت ساده تفاوت در باور، این امکان را رد

نمی کند که داشتن برخی باورها بهتر از باورهای دیگر است زیرا آنها درست تر یا موجه تر از بقیه هستند. اگر نیمی از جهان همچنان معتقد باشند که خورشید، ماه و سیاره ها دور زمین می گردند، این امر، امکان حقیقت یگانه ای را دربارهٔ ساختار جهان رد نمی کند. بالاخره، تفاوت در باور ممکن است ناشی از درجاتِ مختلف خردمندی باشد یا ممکن است چنین باشد که افراد مختلف نظرگاه های محدود خودشان را دربارهٔ حقیقت داشته باشند و هر نظر گاهی به شیوه خاص خود اعوجاج داشته باشد.

گاهی تصور شده است که وسعت و عمق اختلاف در اخلاق حاکی از این است که احکام اخلاقی ابداً احکامی دربارهٔ واقعیت ها نیستند، آنها هیچ چیز صادق یا کاذبی دربارهٔ جهان اظهار نمی کنند، بلکه به طور سرراست واکنش های ذهنی ما را نسبت به واقعیت ها و اتفاق های خاصی بروز می دهند، چه این واکنش ها جمعی باشد چه فردی (برای مثال نگاه کنید به استیونسون، *اخلاق و زبان*، ۱۹۴۴). دیدگاه پیچیده تر این است که ادعای احکام اخلاقی گزارش امور واقع عینی است اما چنین امور واقعی وجود ندارد (بنگرید به جی.ال.مکی، *اخلاق: اختراع صواب و خطا*، ۱۹۷۷). موفقیت علم جدید در ایجاد درجه قابل ملاحظه ای از وحدتِ عقیده[1] دربارهٔ ساختار اساسی جهان فیزیکی احتمالاً این انواع مختلف شکاکیت دربارهٔ عینیت احکام اخلاقی را تقویت می کند. انکار این که تفاوت مهمی در میزان وحدت عقیده در اخلاق و در علم وجود دارد دشوار است. با این حال، تبیین های محتملی برای آن تفاوت وجود دارد که با این ادعا که احکام اخلاقی در نهایت دربارهٔ واقعیت هایی در جهان هستند سازگار است. برای مثال، این تبیین ها ممکن است بر مشکلات خاص کسب شناخت از موضوعات متعلق به معرفت اخلاقی تأکید کنند.

فهمی از سرشت انسانی و امور انسانی برای تنسیق یک نظام اخلاقی کافی و وافی ضرورت دارد. پیچیدگی و دشواری بسیار زیاد رسیدن به

1. Convergence of belief

چنین فهمی می تواند دلیل عمده ای برای تفاوت های موجود در باورهای اخلاقی باشد. علاوه بر این، موضوع اخلاق به گونه ای است که مردم شدیدترین دلبستگی عملی را نسبت به آنچه به عنوان حقیقت درباره آن اثبات شود دارند، و مطمئناً این دلبستگی شور و شوق هایی به وجود می آورد که قوهٔ تشخیص را تیره و تار می کند (برای پاسخی در این حال و هوا، نگاه کنید به نیگل، ۱۹۸۶، صص ۸۸ـ ۱۸۵). کل گرایان می توانند خاطرنشان سازند که بسیاری از باورهای اخلاقی به ظاهر نامتعارف، باورهای دینی و مابعدالطبیعی خاصی را پیش فرض می گیرند و این باورها، و نه تفاوت های موجود در ارزش های اساسی، تبیین کنندهٔ آن غرابت ظاهری است. برای مثال در نظر بگیرید که دیدگاه ما نسبت به هندیان مخاطب داریوش چه تغییری می کرد اگر به آنها این باور را نسبت می دادیم که خوردن جسد پدر متوفای یک شخص، راه حفظ جوهر روحانی او است. سرانجام این که برخی از تفاوت های چشمگیر در باور اخلاقی بین جوامع ممکن است نه در ارزش های اساسی متفاوت بلکه در این واقعیت ریشه داشته باشد که این ارزش ها شاید با توجه به شرایط مختلفی که بر جوامع حاکم است به شیوه های متفاوتی باید پیاده شوند. اگر در یک جامعه تعداد زنان بسیار بیشتر از مردان باشد (مثلاً به خاطر کشته شدن مردان در جنگ) جای تعجب نیست که چند همسری مردان در آنجا مورد پذیرش واقع شود، درحالی که در جامعه ای دیگر که نسبت مردان به زنان برابر است تک همسری لازم است. تفاوت در عرف پذیرفته شده ازدواج ممکن است به خاطر تفاوت در نسبت زنان و مردان باشد نه به خاطر تفاوتی در آرمان های اخلاقی اساسی ازدواج یا روابط صحیح بین زن و مرد.

بنابراین، صرف وجود اختلافات عمیق و گسترده در اخلاق این امکان را رد نمی کند که احکام اخلاقی، احکامی به لحاظ عینی صحیح یا ناصحیح دربارهٔ واقعیات خاصی باشند. نسبیت گرایان اخلاقی باید راه پیچیده تر دیگری را نشان دهند که از طریق آن بتوان از وجود تفاوت به این نتیجه رسید که هیچ نظام اخلاقی واحد صادق یا موجه ترینی وجود ندارد. من معتقدم (و

در کتاب نسبیت *اخلاقی*، ۱۹۸۴ استدلال کرده‌ام)، که، با اشاره به انواع خاصی از تفاوت در باور اخلاقی، و سپس با این ادعا که این تفاوت های خاص با نظریه ای که وجود یک نظام اخلاقی واحد صادق را انکار می کند بهتر تبیین می شود، استدلال نسبیت گرایانه به بهترین وجه جریان می یابد. این امر مستلزم این است که انکار کنیم که شیوه های مختلفی که کل گرایان برای تبیین اختلاف اخلاقی دارند برای تبیین تفاوت های خاص مورد بحث کافی است (برای شیوه دیگری از استدلال که بیشتر مبتنی بر تحلیلی از معنای احکام اخلاقی است نگاه کنید به هارمن ۱۹۷۵).

یک تفاوت اخلاقی آشکار و چشمگیر که می تواند نامزد خوبی برای این نوع از استدلال باشد مربوط است به تاکید بر حقوق فردی که در فرهنگ اخلاقی غرب مدرن تجسم یافته و به نظر می رسد از فرهنگ های سنتی آفریقا، چین، ژاپن و هند غایب است. در عوض درون مایه وظایف در این فرهنگ های سنتی ظاهراً حول ارزش محوری خیری عمومی سامان یافته که عبارت است از نوع خاصی از حیات اجتماعی آرمانی، شبکه ای از روابط که تا حدودی به وسیلهٔ نقش های اجتماعی بازهم آرمانی، مشخص شده اما به طور ناقصی در عمل و رفتار مستمر موجود تجسم یافته است. آرمان اعضاء، مرکب از فضایل مختلفی است که آنها را قادر می سازد با توجه به جایگاهشان در شبکه روابط، خیر عمومی را ایجاد و حفظ کنند.

برای مثال، آیین کنفوسیوس، گروه های خویشاوندی و خانواده را الگوهایی برای خیر عمومی می داند و واحدهای سیاسی و اجتماعی گسترده تر را دارای برخی از خصایص آنها می داند، مانند رهبرانی نیک خواه که هدفشان از حکمرانی، پرورش فضیلت و هماهنگی بین رعایایشان است. نظام های اخلاقی ای که محورشان این ارزش ها است با نظام هایی که در آنها، حقوق فردی نسبت به آزادی و خیرهای دیگر محوریت دارد، اگر مبنای اسناد این حقوق به اشخاص نه در منتهی شدن شان به خیر عمومی زندگی ای مشترک، بلکه در ارزش اخلاقی ای که به طور مستقل به هر فرد اسناد داده می شود نهفته باشد تفاوت مهمی دارند. در مقابل،

درونمایه ای که به طور مکرر در اخلاق ناظر به خیر عمومی یافت می شود این است که افراد شکوفاشدن خود را به عنوان انسان در ایجاد و ابقاء خیر عمومی می یابند. با توجه به این فرض که هماهنگی اساسی بین عالی ترین خیر افراد و خیر عمومی وجود دارد ممکن است انتظار برود که محدودیت های آزادی، در قیاس با سنتی که در آن هیچ هماهنگی اساسی بین خیرات فردی و عمومی پذیرفته نشده است، گسترده و دامنه بیشتری داشته باشد و فراگیرتر باشد.

اگر تقابل بین این دو نوع اخلاق واقعی باشد این سؤال پیش می آید که آیا یکی از این دو نوع صادق تر یا موجه تر از دیگری است. استدلال به نفع پاسخ نسبیت گرایانه ممکن است با این ادعا شروع شود که هریک از این دو نوع اخلاق بر خیری تأکید دارد که می تواند به طور معقولی محور یک آرمان اخلاقی برای حیات انسان باشد. در یک طرف، خیرِتعلق به جامعه و سهیم بودن در آن وجود دارد؛ در طرف دیگر، خیرِ احترام به فرد جدای از هرگونه مشارکت بالقوه اش در جامعه، وجود دارد. استدلال این است که جای تعجب بود اگر فقط یک راه توجیه پذیر جهت تقدم بخشیدن به این دو خیر وجود می داشت. با این همه، جای تعجب نیست اگر سلسله خیرات انسانی آنقدر غنا و متنوع داشته باشند که نتوانند در یک آرمان اخلاقی واحد جمع شوند.

تبیین این که چرا انسان ها اصلاً چیزی به نام اخلاق دارند می تواند مکمل چنین استدلالی باشد. اخلاق دو نیاز کلی انسان را برآورده می سازد. [یکی] تنظیم تعارض منافع بین افراد و [دیگری] تنظیم تعارض علایق درون فرد، که با امیال و سوائق مختلفی به دنیا آمده است که نمی توان همگی آنها را درعین حال برآورده ساخت. شیوه های پرداختن به این دو نوع تعارض در هرآنچه به عنوان جامعه انسانی شناخته می شود بسط می یابد. به اندازه ای که این شیوه ها به شکل قواعد رفتار و آرمان های اشخاص تبلور می یابد ما کانون اخلاق را در اختیار داریم. اخلاق به منظور انجام کافی و وافی کارکردهای عملی اش، چه بسا باید واجد برخی خصایص عام باشد.

برای مثال، یک نظام نسبتاً بادوام و مستحکم برای حل تعارض بین افراد، شکنجهٔ اشخاص را از روی هوا و هوس مجاز نخواهد دانست.

اما باتوجه به این تصویر از خاستگاه و کارکردهای اخلاق جای تعجب نیست اگر نظام های اخلاقی ای که تفاوت های قابل ملاحظه دارند، دست کم بر طبق معیارهای عملی ای[1] که مشترک بین این نظام های اخلاقی است، به طور یکسان کارکردهای عملی شان را خوب انجام دهند. براساس این تصویر، نظام های اخلاقی، مجعولاتی اجتماعی اند که تطور می یابند تا نیازهایی را برآورده سازند. نیازها بر آنچه می تواند یک نظام اخلاقی وافی و کافی باشد شرایطی تحمیل می کند و اگر سرشت انسان ساختار مشخصی داشته باشد می توان انتظار داشت که شرایط محدوده کننده بیشتری برای یک نظام اخلاقی وافی و کافی وجود داشته باشد که از سرشت مان نشأت می گیرد. اما پیچیدگی سرشت مان به ما این امکان را می دهد که تنوع خیرات را بپذیریم و آنها را به شیوه های مختلف نظم دهیم و این امر راه را برای درستی یک نسبیت گرایی هنجارین می گشاید.

امتیاز تصویر بالا این است که مسأله قوت و شدت درستی روایتی از نسبیت گرایی را مفتوح می گذارد. یعنی، بر آن است که یک نظام اخلاقی واحد درست وجود ندارد، با این حال انکار نمی کند که برخی نظام های اخلاقی ممکن است نادرست باشند و برای کاردکردهایی که همه باید انجام دهند ناکافی. تقریباً تمام مجادلاتی که علیه نسبیت گرایی اخلاقی صورت گرفته است متوجه افراطی ترین روایت های آن است؛ روایت هایی که قائلند تمام نظام های اخلاقی به یک اندازه درست اند (یا به یک اندازه نادرست اند، یا به یک اندازه فاقد محتوای معرفتی اند). اما لازم نیست یک نسبیت گرایی هنجارین به این نحو افراطی تساوی طلبانه باشد. با کنار گذاشتن نظام های اخلاقی ای که تعارض بین اشخاص را تشدید می کنند، مانند نظامی که در بالا توصیف شد، نسبیت گرایان همچنین می توانند اذعان کنند که نظام های

1. Standards of performance

اخلاقی کافی و وافی باید موجب پدید آمدن اشخاصی شوند که قادرند منافع دیگران را درنظر بگیرند. چنین اشخاصی نیازمند آنند که نوعی توجه و مراقبت از دیگران دریافت کرده باشند. بنابراین یک نظام اخلاقی وافی و کافی، درون مایه اش هرچیز دیگری که باشد، باید انواعی از روابط دائمی و بارور بین اشخاص را که چنین اشخاصی را پدید می‌آورد، توصیه و ترویج کند.

نسبیت گرایی اخلاقی ای که پذیرای این نوع محدودیت برای نظام اخلاقی درست یا موجه ترین نظام اخلاقی است ممکن است با تصور متعارف از نسبیت گرایی همخوانی نداشته باشد، اما موضع معقولی است که می توان اتخاذ کرد. درواقع یک دلیل این که در بحث بین نسبیت گرایان و کل گرایان پیشرفت چندانی صورت نگرفته است، این است که هر طرف گرایش به این داشته که به طرف مخالف افراطی ترین موضع ممکن را نسبت دهد. اگرچه این کار بحث را آسانتر می کند ولی بر زمینهٔ پهناور میانی ای که حقیقت درواقع در آنجا است نوری نمی افکند. بسیاری از همین نتایج را می توان دربارهٔ بحث از نسبیت گرایی اخلاقی هنجاری استنتاج کرد: شور و هیجان فراوان و معرفی دائم و مؤکد طرف مخالف به نحوی که گوئی به افراطی ترین موضع ممکن قائل است.

## ۳) نسبیت گرایی هنجاری

افراطی ترین موضع ممکن برای نسبیت گرایی هنجاری این است که هیچ کس نباید دربارهٔ دیگرانی که ارزش های اساساً متفاوتی دارند داوری نماید یا تلاش کند آنها را با ارزش های خودش موافق سازد. چنین تعریفی از نسبیت گرایی هنجاری معمولاً توسط مخالفان آن ارائه می شود، زیرا که موضعی غیرقابل دفاع است و کسانی که براساس آن عمل می کنند به ناچار باید خود را تخطئه و محکوم کنند. اگر من در بارهٔ کسانی که داوری می کنند داوری کنم باید خودم را محکوم نمایم. هنگامی که همه کس واجد ارزش مدارا نیست تلاش می نمایم این ارزش را بر هر شخصی تحمیل کنم، اما این آن چیزی نیست که تحت افراطی ترین روایت نسبیت گرایی هنجاری از من

انتظار رود که انجام دهم. فیلسوفان معمولاً به رد ساده افراطی ترین روایت نسبیت گرایی هنجاری اکتفا می کنند اما دلیلی وجود دارد که ملاحظه کنیم که آیا روایت های معتدل تر آن می توانند قابل دفاع تر باشند یا نه. دلیل این است که نسبیت گرایی هنجاری صرفاً یک نظریه فلسفی نیست بلکه موضعی است که نسبت به موقعیت هایی که از لحاظ اخلاقی دردسرآفرین اند اتخاذ می شود.

انسان شناسان گاهی دارای این موضع معرفی شده اند و آموزنده است که پی ببریم این معرفی چگونه از زمینه ای تاریخی و جامعه شناختی سربرآورده است. نیاز حکومت های استعمارگر به شناخت بیشتر سرشت و شأن انسان های ''بدوی'' تا اندازه ای به پیدایش انسان شناسی فرهنگی در اواخر قرن نوزدهم کمک کرد. نظریهٔ انسان شناختی اولیه تحت تأثیر نظریه داروینی تمایل داشت اقوام و نهادهای اجتماعی جهان را در سلسله ی تکاملی از انسان نخستین تا انسان متمدن اروپایی قرن نوزدهم قرار دهد. بسیاری از انسان شناسان سرانجام علیه این استعمارگری حکومت هایشان و نسبت به دلیل تراشی ای که اسلاف شان به سود این استعمارگری کرده بودند واکنش نشان دادند. مهمتر این که آنها آهسته آهسته اقوام مورد مطالعه شان را زنان ومردان هوشمندی دیدند که زندگی شان معنا و یکپارچگی دارد، و این موجب شد تا مبنای داوری های ضمنی شان را درباره حقارت شیوه های زندگی آنها زیر سؤال ببرند، به ویژه بعد از پیدایش چشم انداز ملل متمدنی که در جنگ جهانی اول درگیر نزاعی بی رحمانه با یکدیگر بودند. (برای مثال بنگرید به راشا بند یک، *الگوهای فرهنگ* ۱۹۳۴، و اخیرتر از آن، ملویل هرسکوتیز، *نسبیت گرایی فرهنگی: دیدگاه هایی در کثرت گرایی فرهنگی* ۱۹۷۲).

بنابراین، نسبیت گرایی هنجاری بعضی از انسان شناسان آن دوره، واکنشی بود نسبت به مسائل اخلاقی واقعی راجع به توجیه پذیری استعمار و عامتر از آن راجع به مداخله در جامعه ای دیگر به گونه ای که موجب گردد تغییرات عمده ای در ارزش های از پیش پذیرفته شده یا در توانایی مردم

برای عمل بر طبق آن ارزش ها به وجود آید. هیچ روایت ساده ای از نسبیت گرایی هنجاری پاسخ این مسائل نیست، و این واقعیت که اخلاق مدارای فارغ از داوری وقتی برای محکوم کردن انسان های بی مدارا به کار می رود، خودشکن است این امر را روشن ساخته است. نارسایی این روایت های ساده همچنین با تغییر موضع انسان شناسی دربارهٔ مسئله نسبیت گرایی هنجاری بعد از جنگ جهانی دوم، آشکار شده است. بسیاری آن جنگ را نبردی علیه شرکثیر دانستند. چنین درکی ضرورت داوری کردن را دست کم گاهی اوقات و ضرورت عمل طبق داوری خود را آشکار مطرح ساخت و بر این اساس در انسان شناسی فرهنگی گرایش جدیدی به وجود آمد به سوی یافتن مبنایی برای داوری هایی که مبتنی بر معیارهایی باشد که بر همه نظام های اخلاقی قابل اطلاق است.

روایت قابل دفاع تری از نسبیت گروی هنجاری باید به ما اجازه دهد که درباره دیگرانی که ارزش های اساساً متفاوتی دارند داوری کنیم. حتا اگر این ارزش های متفاوت از منظری بی طرف به اندازه ارزش های خود ما موجه باشند، ما باز هم حق داریم آنچه که با مهمترین ارزشهایمان در تضاد است بد یا شر یا بسیار شریر بنامیم. اما آنچه حق داریم که در پرتو این احکام انجام دهیم موضوعی دیگر است. هنگامی که دلیل برای مداخله تقویت ارزش های خودمان باشد و هنگامی که گمان کنیم که ما در قیاس با دیگران هیچ دلیل عینی بیشتری به نفع نگرش اخلاقی مان نداریم، بسیاری از ما که احتمالاً این کتاب را می خوانیم از مداخله در امور دیگرانی که ارزش های اساساً متفاوتی با ما دارند اکراه داریم. منشأ این اکراه، یکی از خصائص اخلاقی ما است. نگرش میانه رو قراردادگرایانه، تا حد زیادی جزو حیات اخلاقی ما در غرب پسامدرن است، چه آن را تصدیق کنیم چه نکنیم. ما می خواهیم نسبت به دیگران به نحوی عمل کنیم که اگر آنها کاملاً معقول و از تمام واقعیت های مربوط آگاه می بودند اعمال ما در نظرشان می توانست موجه باشد. اما اگر به نسبیت گرایی فرااخلاقی قائل باشیم باید اذعان کنیم که مواقعی پیش خواهد آمد که نوعی رفتار با دیگرانی که ارزش های متفاوتی

دارند این خصیصهٔ اخلاق ما را نقض می نماید و حال آن که آن نوع رفتار رفتاری است که در غیر این صورت مطلوب می بود.

بر این اساس، هیچ قاعده عامی وجود ندارد که به ما بگوید چه انجام دهیم. ظاهراً به این بستگی دارد که چه ارزش های دیگری از ما در معرض خطر قرار می گیرد. مثلاً اگر عملی که دیگران انجام می دهند مستلزم قربانی شدن انسان باشد، ارزش مدارا البته مغلوب واقع می شود و ما ممکن است تصمیم بگیریم که برای ممانعت از آن مداخله کنیم. اما اختلاف بر سر جواز قانونی سقط جنین آشکار می سازد که ارزیابی چقدر دشوار می تواند باشد. موضع کسانی را درنظر بگیرید که معتقدند که سقط جنین از لحاظ اخلاقی خطاست زیرا گرفتن حیاتی است که شأن اخلاقی دارد. به نظر می رسد درون این گروه برخی از این واقعیت برآشفته نمی شوند که اختلاف عمیقی بر سر شأن اخلاقی جنین وجود دارد. آنها می خواهند سقط جنین ممنوع شود. اما دیگرانی که در این گروه، در حالی که معتقدند سقط جنین خطاست اما می پذیرند که اشخاص معقول می توانند با آنها مخالف باشند وعقل انسان ظاهراً عاجز است که این مسأله را حل و فصل کند. بدین دلیل آنها با منع قانونی سقط جنین مخالفند. دسته اول معتقدند که دسته دوم ارزش حیات انسان را جدی نمی گیرند، درحالی که دسته دوم معتقدند که دسته اول از شناخت عمق و جدیت اختلاف بین اشخاص معقول ناتوانند.

هر موضع قوتی دارد و نسبیت گرایی هنجاری آشکارا هیچ راه حل ساده ای برای این معضل ندارد. اما آنچه این نظریه فراهم می آورد مجموعه ای از دلایل است به نفع مدارا وعدم مداخله که باید در مقابل دلایل دیگر ارزیابی شود. این نظریه نه تنها در مورد مداخله های پیشنهادی یک جامعه در جامعه دیگر بلکه، مانند مورد سقط جنین، درمورد اختلافات اخلاقی عمیق درون جوامع کثرت گرا که متضمن سنت های اخلاقی متفاوت اند، نیز کاربرد دارد. اگر نسبیت گرایی فرااخلاقی حتی اگر فقط در مورد مجموعه محدودی از تعارضات اخلاقی مانند سقط جنین، صادق باشد، شرایط اخلاقی ما بی اندازه پیچیده می شود. ما باید تلاش کنیم آنچه

را برایمان درست و بهترین است بیابیم و همچنین با احساس تشویش و اضطرابی که ناشی از این تشخیص است که هیچ کار واحدی نیست که انجام دادنش کاری درست یا بهترین کار باشد مواجه شویم. این کار، فارغ از این که چقدر مشکل است، پایان تأمل اخلاقی نیست. در عوض ممکن است آغاز نوع متفاوتی از تأمل باشد که مستلزم این است که از یک طرف برای رسیدن به فهمی از کسانی که ارزش های اساساً متفاوتی دارند تلاش کنیم و از طرف دیگر بکوشیم نسبت به ارزش های خودمان صادق بمانیم. برای مثال برخی از کسانی که معتقدند سقط جنین، گرفتن حیاتی است که شأن اخلاقی دارد، با تلاش در سازمان هایی که هدف آنها کاهش نیاز محسوس به سقط جنین است، مثلاً سازمان هایی که به مادران بی شوهر کمک می کنند، با آن مخالفت می کنند.

لازم است به یک بحث پایانی درباره نسبیت گرایی بپردازیم. نسبیت گرایی در برخی مناطق نام بدی است زیرا تداعی کنندهٔ فقدان اعتقاد اخلاقی و گرایش به هیچ انگاری است. دلیل بدنامی ممکن است تا اندازه ای این باشد که نسبیت گرایی را با افراطی ترین شکل هایش یکی می گیرند. براساس برخی نظامهای اخلاقی، اگر این شکل ها درست باشد هر چیزی مجاز است. اما دلیل دیگر برای بدنامی این فرض است که اطمینان اخلاقی فرد، التزام فرد برای عمل طبق ارزشهای خود تا اندازه ای مبتنی بر داشتن این اعتقاد است که نظام اخلاقی وی تنها نظام صادق یاموجه ترین نظام است. اما مطمئناً اندکی تأمل آشکار می سازد که چنین اعتقادی به تنهایی التزام به عمل را ضمانت نمی کند. التزام به عمل مستلزم تصوری است از معنایی که نظام اخلاقی فرد برای خود او دارد چه آن نظام تنها اخلاق درست باشد چه نباشد. همچنین مستلزم ایجاد پیوندی است بین تمایلات و آرزوهای شخص و محتوای اساسی ارزش های اخلاقی شخص. التزام به عمل به این معناست که بتوانیم بدین شیوه ها اخلاق را آنقدر برای خود مهم بدانیم که به ما امکان پرهیز از هیچ انگاری را بدهد. این باور که نظام اخلاقی ما تنها نظام اخلاقی درست یا موجه ترین شان است به خودی خود این نوع

اهمـیت را نمی‌آفـرینـد و شـرط لازم برای این نوع اهـمـیت هم نیـست، زیرا ارزش هایی کـه مـمکن است من مـهم و بـخشی از آنچه که زندگی را برای من معنادارترین نوع زندگی می کند بدانم، مـمکن است لزوماً ارزشهـایی نباشـد که تمام اشـخاص معقول پذیرفته اند یا به درستی آنها اذعان دارند.

در اینجـا نیـز مـانند امـور دیـگر درباره نسـبیت گرایی، عـاطفـه ای کـه صـرف نام برانگیخـتـه، موجب خَلط مباحث و جناح بندی های غیرضـروری شـده است. وقـتـی از دفـاع کـردن از یا حـمله کـردن بـه آنچـه اکـثـر مـردم نسبیت گرایی یا لازمـه آن می دانند فـارغ شـدیم بیشـترین بخش کـار واقـعی باقی می مـاند که باید انجـام دهیم. آنچه باقی می مـاند واقعیتی اخـلاقی است کـه کامـلاً به هم ریخـتـه و راه حل هـای شـسـتـه رفـتـه ای نیافتـه است. امـا چرا انتظار چیز دیگری داشته باشیم؟



## مشخصات کتابشناختی:

David Wong, "Relativism" in A Companion To Ethics, ed. by Peter Singer, Basil Blackwell Ltd., 1993, Article 39, pp. 992-50.

## منابع:

Benedict, R.: Patterns of Culture (New York: Penguin. 1934).

Harman, G.: 'Moral relativism defended', Philosophical Review 84 (1975), 3-22.

Herodotus: The Persian Wars, trans. George Rawlinson (New York: Modern Library, 1942).

Herskovits, M.: Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism (New York: Vintage, 1972).

James, W.: 'The will to believe', Essays in Pragmatism, ed. Aubrey Castell (New York: Hafner, 1948).

Mackie, J. L.: Ethics: Inventing Right and Wrong (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Montaigne, M. de: Complete Essays (1595); trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1973).

Nagel, T.: The View from Nowhere (New York: Oxford University Press, 1986).

Plato: Crito and Theaeteus; trnas. E. Hamilton and H. Cairns, Collected Dialogues of Plato (Princeton: Princeton University Press, 1961).

Robinson, T.M., trans.: Contrasting Arguments: an edition of the Dissoi Logoi (New York: Arno Press, 1979).

Stevenson, C.L.: Ethics and Language (New Haven: Yale University Press, 1944).

Wong, D.B.: Moral Relativity (Berkeley: University of California Press, 1984).

## پی‌نوشت:

۱. William James، فیلسوف و روانشناس آمریکایی (۱۹۱۰-۱۸۴۲)

۲. Plato، فیلسوف یونانی (ق.م ۳۴۷-۴۲۷).

۳. Protagoras (حدود: ق.م ۴۲۰-۴۹۰).

۴. Michel de Montaignne (۹۲-۱۵۳۳).

جیمز ریچلز
ایرج احمدی

# عینیت اخلاقی

عمر مسئله عینیت اخلاقی[1] به قدمت عمر خود فلسفه است. شکاکان جهان باستان مجذوب این ایده شده بودند که اخلاق چیزی بیش از مجموعه ای از قراردادهای اجتماعی نیست. هرودت، پس از بازبینی باورهای اخلاقی فرهنگ های گوناگون، اعلام کرد که "حاکم همه ما آداب و رسوم ماست" و گفت که هر که غیر از این فکر کند، خام اندیشی بیش نیست: "باور همه بدون استثناء، این است که آداب و رسوم بومی شان و دینی که با آن بار آمده اند، بهترین است". (Selincourt, 1972: 220) در کتاب جمهوری افلاطون، سقراط باتراسیماخُس روبرو می شود: تراسیماخُس به ایده مذکور پیچ و تابی شرورانه می دهد، و می گوید که درست و نادرست، ابداعات اقویا هستند که به آنها کمک می کنند تا ضعفا را زیر سلطه بگیرند:

> هر طبقه حاکمه قوانینی وضع می کند که به نفع خودش است، مثلاً قوانین یک دموکراسی، دموکراتیک، و قوانین یک نظام استبدادی، استبدادی است؛ با وضع این قوانین آنچه را که به نفع خودشان، یعنی حاکمان، است به عنوان "درست" برای زیردستانشان تعریف می کنند،

1. moral objectivity

و اگر کسی قوانین آنها را نقض کند، به عنوان "خاطی" مجازات می شود. مراد من از این که می گویم "درست" در همه حکومت ها یک معنا، یعنی منافع طبقه حاکمه رسمی، دارد، همین است.(Lee, 1956:66)

به گمان طرفداران چنین دیدگاه هایی، *واقعیت های اخلاقی*[1] وجود ندارند - چیزی در ذات اشیاء وجود ندارد که نوعی عمل را درست و نوعی دیگر را نادرست سازد. این پیش فرض را پیرون شکاک روشن ساخت. بنا به قول دیوژن، پیرون بر این نظر بود که "هیچ چیز، قابل احترام یا غیرقابل احترام، عادلانه یا ناعادلانه، نیست." ولذا به طور کلی بر آن بود که چیزی واقعاً موجود نیست، جز آداب و رسوم و قراردادهائی که حاکم بر اعمال انسانند؛ زیرا در واقع "هیچ چیزی بیش از آن که عادلانه باشد، ناعادلانه نیست و بیش از آن که قابل احترام باشد، غیرقابل احترام نیست" .(Loeb Classical Library, 1955: 475)

شکاکان مدرن، با پذیرش این که واقعیت های اخلاقی وجود ندارند، این رأی را جذّاب یافته اند که اخلاق ناشی از امیال و احساسات فرد است. تامس هابز اظهار می داشت که:

متعلق خواهش یا آرزوی هرکس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می نامد؛ و متعلق کین و بیزاری اش را شر و متعلق تحقیرش را پست و بی ارج می خواند. زیرا واژه های خیر، شر و خوار همواره در رابطه با شخصی به کار می روند که به کارشان می برد، و هیچ چیز صرفاً و مطلقاً خیر، شر، و خوار نیست، نیز هیچ قاعده همگانی ناظر به خیر و شر که برگرفته از طبیعت خود امور باشد، وجود ندارد. (Curley, 1994: 28-9)

اما بیش از هر شخصیت دیگری در اندیشه مدرن، دیوید هیوم است که با این ایده تداعی می شود: او می نویسد "هنگامی که عملی یا خُلقی را شرورانه می خوانید، مرادتان چیزی نیست جز این که با تأمل دربارهٔ آن

1. moral facts

عمل یا خُلق، به خاطر ساختار طبیعت تان سرزنشی نسبت به آن احساس یا حس می کنید". (Selby - Bigge, 1888: 469).

## I

چنین نظراتی ظاهراً با فهم عادی ما از اخلاق متعارض اند. هنگامی که حکم می کنیم چیزی خوب یا بد است، تصورمان این نیست که صرفاً در حال نشان دادن عواطف خود هستیم ـ اگر می خواستیم چنین کنیم، می توانستیم فقط بگوئیم که آن چیز را دوست داریم یا دوست نداریم. این نیز نیست که صرفاً در حال به کاربردن معیارهای[1] جامعه خودیم ـ هرچه باشد، می دانیم که ممکن است معیارهای جامعهٔ ما غلط باشند. بلکه مراد ما ازحکم مذکور این است که گفتهٔ مذکور از نظر عینی، یعنی مستقل از عواطف و قراردادهای اجتماعی ما، صادق است. یک شیوهٔ بیان فهم عادی مان از این حکم آن است که بگوئیم واقعیاتی اخلاقی در جهان وجود دارند. فی المثل، به نظر ما، ناعادلانه بودن برده داری یک واقعیت است و هرکه غیر از این فکر کند، حتماً برخطاست.

اما دفاع از این دیدگاه موافق فهم عرفی آسان نیست. می توان بحث در این باره را با اشاره به سه مشکلی که هیوم تشخیص داده است، آغاز کرد. اول، *مشکل وجود شناختی*[2] ـ آیا "واقعیات اخلاقی" ای واقعاً وجود دارند؟ اگر اشیاء جهان رافهرست کنیم، گیاهان و حیوانات و سنگ ها و اتم ها و ستارگان را می یابیم. درمی یابیم که قطب جنوب بزرگتر از انگلستان است؛ دایناسورها ۶۵ میلیون سال پیش زندگی می کرده اند، و سیگار کشیدن باعث سرطان می شود. اما آیا خوب یا بدی را هم می یابیم؟ فرض کنید عملی را که بدون شک بد است، مانند جنایت، مورد بررسی قرار دهیم. مردی را می بینیم که چاقوئی در دست دارد؛ به کسی چاقو می زند؛

---

1. standards
2. ontological problem

قربانی به زمین می‌افتد؛ خون را و سپس یک جسد مرده را می‌بینیم: اما در میان این واقعیات، واقعیت اخلاقی در کجا قراردارد؟ استدلال هیوم همین بود: "فعل شرّی را، فی‌المثل جنایت عمدی را، درنظربگیرید. آن را از هر جهت بررسی کنید و ببینید می توانید امری واقعی یا وجودی واقعی که بتوانید آن را بدی بنامید، پیدا کنید. هر راهی پیش بگیرید فقط انفعالات، انگیزه‌ها، اراده ها و افکاری خواهید یافت. در این مورد، امر واقع دیگری نخواهید یافت." (Ibid, p. 468)

کاملاً مرتبط با مشکل مذکور، *مشکل معرفت‌شناختی*[1] است. چگونه به واقعیات اخلاقی معرفت پیدا می‌کنیم؟ در علم تجربی، ما با مشاهده و آزمایش یا شاید استنتاج از مشاهدات و آزمایش ها، به وجود اشیاء پی می‌بریم. در ریاضیات براهینی هستند. در زندگی عادی بر ادراکات حسی عادی اتکاء می‌کنیم. اما با هیچ یک از این روش های آشنا نمی‌توان به واقعیت هائی اخلاقی دست یافت. اگر می‌خواهیم از وجود واقعیات اخلاقی دفاع کنیم، باید بتوانیم بگوئیم که چگونه به وجودشان پی می‌بریم.

سوم *مشکل انگیزشی*[2] است. به نظر می‌رسد که باورهای اخلاقی لزوماً برانگیزاننده‌اند. یعنی وقتی که کسی دارای باوری اخلاقی است ـ مثلاً باور به این که شیوه رفتاری خاصی درست یا نادرست است، یا عملی را باید یا نباید انجام داد ـ این باور بالضروره مستلزم آن است که شخص دست کم انگیزه‌ای به عمل بر طبق باورش داشته باشد. مثلاً فرض کنید اظهار کنم که قماربازی نادرست است. از من انتظار دارید که قماربازی نکنم. اما اگر کاشف به عمل آمد که من هر جمعه شب پوکر با رقم بالا بازی می‌کنم، چه؟ رفتار من با آنچه اظهار می‌کنم، متعارض است. از این وضع چه باید فهمید؟

چند امکان وجود دارد. (۱) شاید من دروغ گفته‌ام. واقعاً اعتقادی

---

1. epistemological problem
2. motivation problem

به نادرستی قماربازی ندارم. شاید سر به سر شما گذاشته‌ام یا به طور تمسخرآمیز با شما سخن می‌گفته‌ام. (۲) شاید فقط گفتهٔ دیگران را گزارش کرده‌ام، مرادم بیان دیدگاه خودم نبوده بلکه مطلبی شبیه به این بوده است که "اکثر انسان‌ها قماربازی را نادرست می‌دانند" (۳) یا شاید ضعف اخلاقی دارم. با این که قماربازی را نادرست می‌دانم، و تصمیم می‌گیرم که قماربازی نکنم، اما وقتی که جمعه فرا می‌رسد تسلیم وسوسه می‌شوم. اما بعد، خودم را ملامت می‌کنم.

شاید بتوان تبیین دیگری نیز ارائه داد. اما نکته اصلی این است که رفتار من نیازمند چنین تبیینی است. اگر حقیقتاً معتقدم که قماربازی نادرست است، نمی‌توانم با خوشحالی و بدون دودلی به سویش بروم، و در هنگام تأمل دربارهٔ رفتارم، هیچ احساس تقصیری نکنم. البته ضرورتی ندارد که همواره آنچه را درست می‌دانم، انجام دهم، اما ضرورت دارد که دست کم انگیزه‌ای به انجام دادنش داشته باشم. و لازم نیست که این انگیزه به قدری قوی باشد که تحت‌الشعاع امیال دیگر قرار نگیرد. اما باید تمایلی هرچه قدر اندک پدید آورد تا چیزی وجود داشته باشد که امیال دیگر بر آن غالب آیند.

می‌توان مطالب مذکور را بدین سان جمع‌بندی کرد: بین باور اخلاقی و انگیزش، ارتباطی درونی وجود دارد. چرا این ارتباط اهمیت دارد؟ چون اوّلاً بر این نظر که واقعیات اخلاقی وجود دارند مشکلی به وجود می‌آورد. باورهای عادی ما دربارهٔ امور واقع هیچ ارتباط درونی‌ای با انگیزش ندارند. به خاطر باور من به این که قطب جنوب بزرگتر از انگلستان است، از من توقع رفتار خاصی نمی‌رود. این صرفاً یک واقعیت است که درباب آن کاملاً بی‌تفاوتم. البته در صورتی که این باور من جدای از اطلاعات دیگری دربارهٔ من لحاظ نشود، مانند این که من شدیداً خواهان دیدن جائی باشم که از انگلستان بزرگتر باشد، در این صورت ممکن است نتیجه بگیرید که انگیزهٔ دیدن قطب جنوب در من وجود دارد. اما قدرت انگیزانندە را این اطلاعات اضافی دربارهٔ امیال من است که پدید می‌آورند.

اما در مورد باورهای اخلاقی به نظر می رسد که قدرت انگیزاننده درخود باور تعبیه شده باشد.

حاصل این که باورهای اخلاقی با باورهای عادی ناظر به واقع متفاوت به نظر می رسند، به صورتی که نظریه وجود واقعیات اخلاقی را تضعیف می کند و با این نظریه که باورهای اخلاقی اساساً از سنخ ''عواطف یا احساساتند''، سازگار به نظرمی آید. باز هیوم می نویسد:

> بنابراین، چون اخلاقیات بر اعمال و عواطف تاثیر می گذارند، نتیجه می شود که نمی توانند ناشی از عقل باشند؛ به خاطر این که عقل، همانطور که قبلاً اثبات کرده ایم، هرگز به تنهائی چنین تأثیری را نمی گذارد. اخلاقیات، شور و اشتیاق را برمی انگیزند و باعث یا مانع اعمال می شوند. در این مورد خاص، خود عقل یکسره ناتوان است. بنابراین، قواعد اخلاق، از عقل ما استنتاج نمی شوند. (Hume: 457)

## II

شکاکان نشان داده اند که در قلمرو اخلاق، اختلاف نظر[1] حکمفرماست. می گویند که در علم تجربی دربارهٔ مسائل بنیادین اتفاق نظری گسترده وجود دارد؛ در صورت رخ دادن اختلاف نظر، روش هائی جاافتاده برای حل و فصل آنها وجود دارد. اما حل عقلی اختلاف نظرهای بی شمار اخلاقی حتا دربارهٔ ساده ترین امور، امکان پذیر نیست. بنابراین، باید اعتراف کرد که اخلاق همانند علم تجربی نیست. اخلاق فقط از سنخ امور سلیقه ای و ذوقی است و بس.

گرچه این استدلال، مردم پسند است، اما ظاهراً هر دو مقدمه اش کاذب است. اولاً الگوی اتفاق و اختلاف نظر در اخلاق و علم تجربی تقریباً یکسان است. در اخلاق نیز مانند علم، دربارهٔ بسیاری ازامور اساسی توافق داریم: نادرستی جنایت، دزدی، و تجاوز به عنف؛ ضرورت مراقبت

1. disagreement

ازکودکان؛ ضرورت وفای به عهد و پیمان ها؛ فضیلت بودن شجاعت، صداقت، و سخاوت؛ و امور بسیار دیگر. اگر کسی اشکال کند که فراوانند کسانی که این احکام را قبول ندارند، می‌توان به مستشکل یادآوری کرد که به همان تعداد، کسانی هستند که علم تجربی را قبول ندارند، هم دراخلاق و هم در علم تجربی، مسائل کمتری هستند که هنوز درباب آنها اتفاق نظر حاصل نشده است. اگر دربارهٔ حکم اخلاقی سقط جنین توافقی عمومی وجود ندارد، دربارهٔ برخی مسائل مکانیک کوانتوم نیز چنین است. توهم گسترده تر بودن عدم توافق دراخلاق نسبت به علم، جز به سبب گرایش به نقل نمونه ها و مواردی خاص، نیست: وقتی که دربارهٔ اخلاق می اندیشیم، به طور خودکار به تصوّر دشوارترین مسائل حل ناشده اش گرایش داریم؛ در حالی که دربارهٔ علم مسائلی را تصوّر می کنیم که در باب آنها اجماع وجود دارد.

به علاوه، این نظر که ابزاری عقلی برای حل نزاع های اخلاقی وجود ندارد، درست نیست. به آسانی می توان چنین روش هائی پیدا کرد. آنها با روش های علمی یکسان نیستند، اما به دلیل این نایکسانی بدتر از آنها هم نیستند. نزاع های اخلاقی با توسل به عقل و اصول قابل حل و فصل اند. اگر بگوئی که جونز آدم بدی است و من منکر آن باشم، می توانی با اثبات این که او مثلاً یک دروغگو و متقلب سابقه دار، یا بی سبب بی رحم نسبت به دیگران است، و امثال اینها اثباتِ کنی که برحقی. به علاوه، توهم عدم وجود "برهان یا اثبات"[1] دراخلاق، شاید فقط به سبب توجّه انحصاری ما به واقعیت های مربوط به استدلال های اخلاقی در زندگی واقعی باشد.

وجود اختلاف نظر در اخلاق، هیچ تایید خاصی را برای نظریه های شخصی انکار[2] دراخلاق فراهم نمی‌آورد. برعکس، وجود این اختلاف نظر به عنوان استدلالی علیه برخی صور شخصی انکاری اخلاقی به کار

1. proof
2. subjective

می رفته است. هابز می گفت "واژه های خوب، بد، قابل نکوهش همواره در رابطه با شخصی به کار می روند که به کارشان می برد." فرض کنید این قول را بدین معنا تفسیر کنیم که هر وقت که کسی می گوید "چیزی خوب است" معنائی ندارد جز این که آن کس نگرش مثبتی نسبت به آن دارد (و به همین ترتیب، این گزاره که "چیزی بد است" به این معناست که گوینده نگرش منفی نسبت به آن چیز دارد.) این رأی را می توانیم شخصی انگاری ساده[1] بنامیم. این یک راه طبیعی فهم دیدگاه شخصی نگرانه است همین. اما همانطور که جی.ای.مور اثبات کرده است، اگر نظریه شخصی انگاری، همین باشد، ممکن نیست که درست باشد، زیرا ما را در تبیین اختلاف نظر اخلاقی ناتوان می گذارد. فرض کن بگویم که چیزی خوب است، و تو بگوئی که بد است. اگر شخصی انگاری ساده صحیح بود، در واقع من احساسات خودم را وصف کرده بودم و تو احساسات خودت را؛ بنابراین اختلاف نظری نداشتیم. (من قبول دارم که تو نگرشی منفی داری و تو باید به همین ترتیب تصدیق کنی که من نگرشی مثبت دارم.) اما این بی معنا و پوچ است؛ زیرا مسلم است که اختلاف نظر داریم. به همین دلیل ودلائل دیگری همانند آن، مور نتیجه گرفت که شخصی انگاری اخلاقی قابل دفاع نیست و برای تدوین یک نظریه شایسته اخلاقی، باید به جائی دیگر نظر انداخت.

اما چنین نقدهائی فقط باعث شدند که روایت بهبود یافته ای از شخص انگاری ارائه شود. عاطفه گروی[2] را که پرنفوذترین نظریه اخلاقی در نیمه قرن بیستم شد، پوزیتیویست های منطقی - به ویژه موریتس اشلیک، و ای. جی. ایر - و فیلسوف آمریکائی چارلز ال. اسپتیونسن بسط و توسعه دادند. این نظریه هوشمندانه تر و عالمانه تر از شخصی انگاری ساده بود، زیرا شامل دیدگاهی عالمانه تر دربارهٔ زبان اخلاق بود. عاطفه گروی با این اظهارنظر آغاز می کرد که زبان به طرق گوناگونی به کار

1. simple subjectivism
2. emotivism

می رود. یکی از کاربردهای اصلی آن بیان واقعیات یا دست کم بیان آنچه ما واقعیات می دانیم، است. مثلاً، می توانیم بگوئیم "مریخ از لحاظ فاصله از خورشید در رتبهٔ چهارم است" و "پنگوئن ها نمی توانند پرواز کنند". در هر دو مورد، گفتهٔ ما یا صادق است یا کاذب، و غرض از چنین گفته هائی، نوعاً، انتقال اطلاعات به شنونده است.

اما اغراض دیگری نیز برای کاربرد زبان وجود دارد. فرض کنید به کسی که در فکر خودکشی است بگویم: "نه، این کار را مکن" این گفته نه صادق است و نه کاذب. اصلاً گزاره نیست. درخواست یا خواهشی است که یکسره با گزاره فرق دارد. غرض از آن انتقال اطلاعات نیست، بلکه تأثیر گذاشتن بر رفتار است. همینطور گفته هائی همانند "آفرین" یا "آه" را ملاحظه کنید، که نه گزاره هائی ناظر به واقعند و نه درخواستند. غرض از آنها ، ابراز[1] (نه گزارش[2]) نگرش هاست. فرق بین گزارش یک نگرش و ابراز آن دارای اهمیت بسیار است. اگر بگویم "رمان "دوریت کوچولوی" دیکنز رادوست دارم" در حال گزارش این واقعیتم که نگرش مثبتی نسبت به رمان دیکنز دارم. گزاره ام، گزاره ای دربارهٔ واقعیت است که یا صادق است و یا کاذب. اما از سوی دیگر، اگر با صدای بلند بگویم که "آفرین به دیکنز" در حال بیان کردن هیچ نوع واقعیتی نیستم. نگرشی را ابراز می دارم، نه این که گزارش می دهم که واجد آن نگرشم.

زبان اخلاق، بنا به نظر عاطفه گروی، برای بیان واقعیت ها، حتا واقعیت هائی دربارهٔ نگرش های گوینده، به کار نمی رود، بلکه اولاً ابزاری است برای تاثیر گذاشتن بر رفتار انسان ها: اگر کسی بگوید که "تو نباید آن کار را انجام دهی"دارد سعی می کند که تو را از انجام آن کار باز دارد. بنابراین، این گفته بیشتر شبیه یک درخواست است، تا گزاره ای ناظر به واقع؛ گوئی گفته است "آن کار را انجام مده" و ثانیاً، برای ابراز (نه

1. to report
2. to express

گزارش) نگرش ها به کار می رود. قول به این که "نژادپرستی نادرست است" مانند این قول نیست که "من با نژادپرستی مخالفم" بلکه مانند این قول است که "نژادپرستی، آه".

عاطفه گروی، با این شیوهٔ جدید تفسیر احکام اخلاقی، جائی برای اختلاف نظر اخلاقی باز می کند، و فهم نو و روشنگرتری را ازآن ممکن می سازد. استیونسن تاکید دارد بر این که اختلاف نظر انسان ها بیش از یک گونه است. اگر من معتقدم که "لی هاروی آزولد به تنهایی رئیس جمهور جان کندی را ترور کرد"، و تو معتقدی که همدستی داشته است، دربارهٔ امور واقع اختلاف نظر داریم، من معتقد به صدق گزاره ای هستم که تو به کذبش معتقدی. اما از سوی دیگر، فرض کن من طرفدار قانون کنترل اسلحه باشم، در حالی که تو مخالف آنی. در اینجا نیز اختلاف نظر داریم اما به معنائی متفاوت. خواسته های ما با هم متعارضند، نه باورهای ما. (تو و من ممکن است دربارهٔ همه واقعیت های مربوط به اسلحه وکنترل آن اتفاق نظر داشته باشیم، اما با وجود این، خواهان روی دادن امورمتفاوتی باشیم.) در اختلاف نظر نوع اول، به دو گزارهٔ متفاوت معتقدیم که ممکن نیست هردو صادق باشند. در اختلاف نظر نوع دوم، دو رویداد متفاوت را می خواهیم که ممکن نیست هردو روی دهند. استیونسن، این اختلاف نظر را اختلاف در نگرش می نامد و آن را در تقابل با اختلاف نظر *دربارهٔ* نگرش ها قرار می دهد. اختلاف نظرهای اخلاقی، اختلاف در نگرش ها هستند.

در نیمه قرن بیستم، باور فیلسوفان بسیاری بر این بود که بالاخره دربارهٔ اخلاق حقیقت را یافته اند. به زعم آنها عاطفه گروی تمام مشکلات را حل کرده بود. حل مشکل معرفت شناختی آسان بود: نیازی به تبیین چگونگی معرفت یافتن به حقائق اخلاقی نبود، زیرا حقیقت اخلاقی ای وجود ندارد که به آن معرفت پیدا کنیم. دربارهٔ رابطه درونی بین باور اخلاقی و انگیزش نیز تبیینی ساده داشت: داشتن یک باور اخلاقی، داشتن نوعی نگرش خاص است، و نگرش ها، گرایش به عمل اند.

بدیهی بود که عاطفه گروان منکر وجود واقعیات اخلاقی بودند و لذا از مشکل وجود شناختی نیز طفره می رفتند. اما در عین حال می توانستند تبیین کنندکه چرا باور به واقعیت های اخلاقی این قدر طبیعی به نظر می رسد. امور واقع، محکی های گزاره های صادقند: این واقعیت که باسترکیتون (= کمدین و فیلمساز آمریکائی) فیلم هائی ساخته است، «امر واقع»ی است که گزاره "باسترکیتون فیلم هائی ساخته است" را صادق می سازد. توهم وجود واقعیات اخلاقی بدین دلیل است که به خطا می پنداریم که "گزاره ها"ی اخلاقی از آن نوع گفته ائی هستند که می توانند صادق باشند. اگر مراد ما از این گفته که "هیتلر شرور است" بیان گزاره ای صادق است، باید واقعیت متناظری وجود داشته باشد، یعنی شرور بودن هیتلر، که آن را صادق سازد. اما همین که دریابیم که "گزاره های"[1] اخلاقی درواقع گزاره نیستند، و حتا از آن نوع گفته هائی نیز نیستند که می توانند صادق باشند، وسوسه قبول وجود واقعیت های اخلاقی در ما ناپدید می شود. بنابراین، اکنون باور به واقعیت های اخلاقی را نه تنها میراث دیدگاه های علمی و دینی طرد شده، بلکه نشانه پیش فرضی اشتباه دربارهٔ زبان اخلاق نیز می توان انگاشت.

## III

احکام اخلاقی[2] باید مبتنی بر دلائلی[3] قوی باشند. اگر به تو بگویم که فلان عمل نادرست است، تو حق داری بپرسی که چرا؛ و اگر پاسخ خوبی نداشتم، می توانی توصیهٔ مرا به عنوان توصیه ای بی پایه رد کنی. لزوم ابتناء احکام اخلاقی بر ادلهٔ قوّی آنها را از زمره گزاره های مربوط به پسند و ناپسند صرف جدا می سازد. اگر بگویم پنیر دلمه را دوست دارم، به دلیلی برای اثبات گفته ام نیاز ندارم: این گفته چه بسا فقط واقعیتی باشد دربارهٔ

1. statements
2. moral judgements
3. reasons

من که پنیر دلمه را دوست دارم، همین و بس ـ اما اگر بگویم که "تو باید پنیر دلمه بخوری" به دلیلی نیاز دارم که مؤید گزارهٔ من باشد. بنابراین،یک نظریهٔ شایسته دربارهٔ ماهیت اخلاق باید تبیینی قابل دفاع دربارهٔ روش تأیید احکام اخلاقی به توسط دلائل فراهم آورد. ضعف عمدهٔ عاطفه گروی این بود که نمی توانست چنین تبیینی را عرضه کند.

عاطفه گروان دربارهٔ ماهیت استدلال اخلاقی چه می توانند بگویند؟ به یادآورید که بنا به دیدگاه آنان، اگر به تو بگویم که فلان عمل نادرست است، سعی ندارم که باورهای تو را تغییر دهم؛ بلکه سعی ام این است که در نگرش های تو تأثیر گذارم. بنابراین، اگر با من به چالش برخیزی تا تبیین کنم که چراآن عمل نادرست است، نکاتی را بیان خواهم کرد که در نگرش های تو به نحو مطلوب تاثیر گذارد. بنابراین، معلوم می شودکه دلیل اقامه کردن نوعی دخل و تصرف روانشناختی است.

نادرستی این نظر که ممکن است تبیینی واقع نگرانه، گرچه تا حدی بدبینانه، از استدلال اخلاقی به نظر ما بیاید، در چیست؟ مشکل این است که اگر این دیدگاه صحیح باشد، هر واقعیتی که در نگرش ها تاثیر می گذارد می تواند دلیلی به نفع نگرش ایجاد شده به شمار آید. اگر این فکر که اسمیت یک استاد اکسفورد است باعث شود که کسی به او بی اعتماد شود، پس "اسمیت یک استاد اکسفورد است" دلیل مؤید این حکم می شود که او شایسته مورد اعتماد واقع شدن نیست. آیا این نظر می تواند درست باشد؟ استیونسن بدون این که خم به ابرو آورد این پیامد دیدگاهش را پذیراست: "هرگزاره ای دربارهٔ هر واقعیتی که هر گوینده ای تصور می کند که احتمالاً نگرش ها را تغییر می دهد، می تواند به عنوان دلیل به نفع یا علیه یک حکم اخلاقی اقامه شود." (Stevenson, 1944: 114) اما سرانجام ثابت شد که تفسیر عاطفه گروی دربارهٔ دلائل، پردردسرترین جنبه آن است.

آیا می توان ایده اساسی عاطفه گروی را شکل تازه ای داد تا تفسیر بهتری دربارهٔ استدلال اخلاقی فراهم آورد؟ آر.ام. هِر اینکار را در کتابش *زبان اخلاق*(Hare, 1952) انجام داد. هِر نشان داد که این نظر عاطفه گروان که

زبان اخلاق توصیه گرانه است[1] ونه توصیف گرانه[2]، بر حق بوده است. اما، به نظر او، آنها با نادیده گرفتن یک ویژگی منطقی مهم واژه هایی همچون "درست"[3] و "باید"[4] به اشتباه افتاده اند. وقتی که چنین واژه هائی را برای داوری اخلاقی به کار می بریم، به طور ضمنی، خود را به اصولی عام متعهد می سازیم. مثلا اگر در وقتی خاص بگوئیم که کسی نباید دروغ بگوید، خودمان را به اصلی کلی "دروغگوئی نادرست است" متعهد ساخته ایم. این حکم، به نوبه خود، ما را به داوری های مشابهی در مواقع دیگر متعهد می سازد. این یک مسئله منطقی است که: اگر می خواهیم به تناقض در نیفتیم، نمی توانیم زمانی به اصلی توسل جوئیم که نمی خواهیم در زمان های دیگر آن را بپذیریم. هر، این ویژگی احکام اخلاقی را "تعمیم پذیری"[5] و دیدگاهش را "توصیه گروی عام" می نامد.

شرط تعمیم پذیری، محدودیت های ضروری را بر آنچه می تواند استدلالی اخلاقی قلمداد شود، وضع می کند. مثلاً تعمیم پذیری بدین معناست که ما باید همان اصولی راکه در داوری کردن دربارهٔ دیگران به کار می بریم، برای خودمان نیز به کار گیریم. به تعبیر نویسنده ای، من نمی توانم بگویم که برای تو نادرست است که ماءالشعیر من را بنوشی، در حالی که خودم می خواهم ماءالشعیرت را بنوشم. (Medlin, 1957: 111-18) یا داستان داود شاه را ملاحظه کنید، که در کتاب دوم سموئیل نبّی نقل شده است:

داود عاشق بَتشَبَع همسر اوریا، سربازی در ارتش اش، شده بود. بعد از ملاقاتی در قصر معلوم شد که بَتشَبَع از داود باردار است، و داود برای این که بر کرده اش سرپوش گذارد ترتیبی داد تا، اوریا در جنگ کشته شود. سپس بَتشَبَع همسر داود شد. اما ناتان پیامبر آنچه را در واقع رخ

---

1.prescriptive

2. descriptive

3. right

4. ought

5. universalizability

داده بود، می دانست و روزی هنگامی که پادشاه به قضاوت نشسته بود، با داود مواجه شد، ناتان این مورد را برای صدور حکم، بر داود عرضه کرد:

> دو مرد، یکی ثروتمند و دیگری فقیر، در شهری زندگی می کردند. مرد ثروتمند گوسفند وگاو بسیار داشت اما مرد فقیر فقط مادّه برّه ای کوچک داشت که خریده بود و بار آورده بود وآن مادّه برّه همراه او و فرزندانش بزرگ شده بود. بره عادت داشت که از خوراک صاحبش بخورد و از جام او بنوشد و روی سینه اش بخوابد، و مانند دختری برای او بود. حال مسافری برای مرد ثروتمند رسیده است و او اکراه دارد که از گوسفندان یا گاوان خویش برگیرد و برای مسافرش خوراک مهیا سازد، و بره مرد فقیر را می گیرد تا با آن برای مسافرش خوراکی مهیا سازد. (Samuel 12: 1 - 4)

هنگامی که داود این ماجرا را شنید با برآشفتگی اعلام کرد که "مرد ثروتمند سزاوار مرگ است" و در این هنگام ناتان به او گفت که "تو آن مردی" سپس داود دریافت که به راستی خودش مرتکب همان جرمی شده که محکوم کرده است.

ناتان به شیوه‌ای خاص، داود را به سرعقل آورده بود. ابتدا با عرضه کردن موردی خیالی به داود، اصولی راکه او از قبل به آنها متعهد بود، استخراج کرد. سپس کاری کرد که داود دریابد که هنگامی که اصول موردقبولش در مورد خودش به کار می روند، به محکومیت اش منجر می شوند. لذا داود مجبور بود که به نادرستی رفتارش با اوریا حکم کند، نه به خاطر این که "واقعیاتی اخلاقی" وجود داشتند که می بایست وجودشان را تصدیق کند، بلکه بدین خاطر که سازواری فکری اش آنرا الزام می کرد. هِر مدعی است که همهٔ استدلال های اخلاقی در نهایت مانند همین استدلالند.

## IV

می توان دو معنای "عینیّت" اخلاقی را از هم تفکیک کرد:

(۱) عینیت اخلاقی بدین معنا که می توان با روش های عقلانی

مشکلات اخلاقی را حل و فصل نمود. این روش ها نشان می دهند که برخی از دیدگاه های اخلاقی قابل قبول و برخی غیرقابل قبولند.

بنا به نظر هر، اخلاق بدین معنا عینی است. اخلاق صرفاً از سنخ "امور سلیقه ای و ذوقی" نیست، بلکه درستی یک فعل وابسته به توجیه پذیری آن به توسط روش های صحیح استدلال است.

نظریه پردازان قرارداد اجتماعی نیز اخلاق را بدین معنا، عینی می دانند. به نظر آنها، قواعد اخلاقی، قواعدی هستند که انسان های متعقل، برای تحصیل منافع دو طرفه شان، بر تثبیت آنها توافق می کنند. فی المثل، همه ما در جامعه ای که جنایت و قتل ممنوع است و به عهدها وفا می شود، در وضع بهتری خواهیم بود. لذا همه ما دلیل قویّی برای قبول چنین قواعدی داریم، به شرط آن که دیگران نیز آنها را بپذیرند. (اطاعت خود ما از قواعد بهای منصفانه ای است که برای تضمین اطاعت دیگران از قواعد می پردازیم.) با چنین استدلالی چه بسا بتوان نشان داد که منع جنایت و نقض پیمان و بسیاری دیگر از چنین قواعدی، عقلاً قابل دفاع است.

نظریات مذکور، اخلاق را دست کم در معنای اول، عینی جلوه می دهند. اما مشکلی که درآغاز ذکر کردیم همچنان برجاست؛ وآن این که آنهاهنوز با احساس عادی ما از کاری که هنگام داوری اخلاقی می کنیم، کاملاً ناسازگار به نظر می رسند. این مشکل، مشکل پدیدارشناسی اخلاقی[1] است: نظریهٔ ما دربارهٔ ماهیت اخلاق، باید با احساسی که در هنگام داوری اخلاقی یا اشتغال به تفکر اخلاقی، از داوری یا تفکر اخلاقی خود داریم، سازگار باشد. در صورت قبول چنین معیاری، هر نظریه اخلاقی ای که اخلاق را ذاتاً مرتبط با احساسات و عواطف، یا قراردادهای اجتماعی می بیند، لاجرم کم می آورد، و غرضش را برنمی آورد. به نظر می رسد که حکم اخلاقی مطلق بودنی دارد که چنین نظریه هائی به آن پی نمی برند. بنابر این، می توانیم طالب نظریه ای باشیم که نشان دهد که اخلاق به معنای دومی نیز، که معنائی قویتر است، عینی است:

1. phenomenological problem

(۲) عینیت اخلاقی بدین معنا که محکّی محمول های گزاره های اخلاقی - 'خوب'، 'درست'، و مانند آن - "خاصّه های واقعی اشیاء" باشند، واقعیات اخلاقی بخشی از ساختار جهانند.

دیدگاه "*واقع نگری اخلاقی*"[1]، اخلاق را بدین معنا عینی تلقی می کند. اما این نظر دقیقاً به چه معناست؟ وجود خاصّه های "واقعی" اخلاقی اشیاء چگونه چیزی است؟ چنین خاصّه هایی کدامند؟ در پاسخ می توان سه رویکرد را از هم تمیز داد:

(الف) خواص اخلاقی[2]، خواصی متمایز و جدا از ویژگی های دیگر یک شیء هستند. یعنی هنگام احصاءهمهٔ واقعیات دیگر مربوط به یک جنایت، از جمله واقعیات مربوط به واکنش های عاطفی، هنجارهای رایج اجتماعی و مانند آنها، باید شرّ بودن این جنایت را نیز به عنوان واقعیتی اضافی و جدید به شمار آورد.

امّا این واقعیت اخلاقی، دقیقاً همان چیزی است که هیوم وجودش را انکار می کرد و دیگران نیز در شکّاکیّت هیوم، در این باب، با او شریکند. جی.ال.مکّی دربارهٔ این خاصّه ها می گوید که در صورت وجود داشتن، چیزهائی بسیار عجیب و غریب می بودند که شباهتی به دیگر موجودات طبیعی نداشتند. خواصی که به ما می گویند که چه باید بکنیم و سپس ما را به انجام دادن آن برمی انگیزند! چه نوع "خاصه" ای می تواند چنین کاری کند؛ به علاوه برای پی بردن به چنین خواصی به استعدادها و توان های شناختی خاصی، غیر از استعدادهای شناختی ای که با آنها آشنائیم، نیاز داشتیم. مکی در ادامه می گوید که با وجود این، فهم این که چرا انسان ها چنین آسان و زود به وجود خاصّه های اخلاقی باور می آورند، آسان است. طرز فکر عادی و طرز سخن گفتن عادی ما در بارهٔ اخلاق، وجود چنین خواصی را مفروض می گیرد. این رأی، مکّی را به سوی پیشنهاد یک "نظریه

1. moral realism
2. properties

خطا"[1] دربارهٔ اخلاق سوق می دهد: اندیشه و سخن گفتن عادی ما دربارهٔ اخلاق، ما را درگیر یک خطای نظام مند دربارهٔ ماهیت عالم واقع می کند.

گیلبرت هارمن، [فیلسوف اخلاق معاصر] نوع دیگری از استدلال شکاکانه علیه واقعی بودن خواص اخلاقی را پیش می نهد. او خاطر نشان می کند که واقعیات، خود را در چگونگی تبیین ما از مشاهدات، نمایان می سازند. اگر کسی اسبی چوبی را جلوی درب خانه مشاهده کند، و ما از خودمان بپرسیم که چرا او آن را می بیند، تبیین ما به ناچار در جایی به اسب و درب اشاره خواهد داشت. آن تبیین، چنین خواهد بود: مشاهده گر دارای نوعی دستگاه ادراکی خاص است (چشم ها، گوش ها، مغز) که به شیوه هایی پیچیده با جهان خارج فعل و انفعال دارد. جهان خارج شامل یک اسب چوبی در مجاورت یک درب است؛ ولذا، در این موقع، نتیجه تأثیر متقابل دستگاه ادراکی مشاهده گر و محیط اطرافش، مشاهده اسبی کنار درب است. نکتهٔ لازم به ذکر، این است که بهترین تبیین ما از این مشاهده، تبیینی است که متضمن واقعیت داشتن آنچه مورد مشاهده قرار گرفته است، باشد.

اما هنگامی که به مشاهدات اخلاقی می پردازیم، امور متفاوتند. فرض کنید کسی جنایتکاری را درحال ارتکاب جنایت می بیند که به نظرش عمل او شرورانه است. می توانیم بدون هیچ اشاره ای به واقعی بودن شر، این مشاهده را تبیین کنیم. قاتلی وجود دارد، یک قربانی، و فعلی که موجب مرگ او می شود؛ مشاهده گر همهٔ اینها ر ابه طور عادی می بیند و سپس واکنشی منفی نسبت به آنچه دیده است، پیدا می کند. برای تبیین "مشاهده"اش فقط لازم است به روانشناسی مشاهده گر و شاید به هنجارها و تعلیم و تربیت اجتماعی ای که به شکل دادن آن روانشناسی مدد رسانده است، اشاره کنیم. اصلاً لازم نیست که "واقعیت" شرّبودن رفتار جنایتکار وارد این تصویر شود. بنابراین، معلوم می شود که واقعیات اخلاقی، آویزه هائی مابعدالطبیعی اند که به کاری نمی آیند.

1. error theory

بالاخره، دلیلی کلی تر برای تردید دربارهٔ وجود این نوع واقعیات اخلاقی، وجود دارد: جای دادن چنین "واقعیاتی" در تصویری که علم مدرن از جهان ارائه می دهد، دشوار است. البته جهانبینی های دیگری وجود دارند که با واقعیات اخلاقی دم سازترند. مثلاً دیدگاه ارسطو. او بر این باور بود که جهان نظامی منظم و عقلانی است، که ارزش ها و غایات در ذاتش تعبیه شده اند. به نظر او، هر چیزی غایتی دارد و دقیقاً همانطور که غایت یک چاقو، بریدن است و غایت یک قلب، بیرون فرستادن خون است، همینطور غایت باران، تأمین آب برای گیاهان است. و گیاهان نیز غایتی دارند:

> باید اولاً باور داشت که گیاهان به خاطر حیوانات موجودند، ثانیاً،همهٔ حیوانات دیگر برای انسان موجودند، حیوانات اهلی را از خودشان و غذائی که فراهم می‌آورند می تواند استفاده کند؛ و بیشتر حیوانات وحشی را، برای غذا یا موارد استعمال دیگری مانند پوشاک و ابزاری که از آنها ساخته می شود، می‌تواند مورد استفاده قرار دهد. پس اگر به حق بر این باوریم که طبیعت چیزی را بدون نظر به غایتی و غرضی به وجود نیاورده است، باید اینطور باشد که همه اشیاء را مخصوصاً برای انسان به وجود آورده است. (Sinclair, 1962: 40)

این یک آرایش مرتب سلسله مراتبی است که هر چیزی در آن، جایگاه و غایت خاص خودش را دارد ـ و اتفاقی نیست که آرایشی است کاملاً به نفع و مطلوب انسان ها. حال فرض کنید که ترکیب این نظرات باهم، هسته اصلی بهترین نظریه ما را دربارهٔ چیستی جهان تشکیل دهد، در این صورت طبیعی است که "واقعیات اخلاقی" را بخشی از شاکلهٔ فراگیر اشیاء تلقی کنیم.

شاید زمانی، جهان نگری ارسطو بهترین تبیین موجود بوده است. اما، حالا علم مدرن جایگزینش شده است و تبیینی بسیار متفاوت ارائه می دهد. باران نمی بارد تا گیاهان بتوانند رشد کنند؛ اگر اینگونه به نظر می رسد فقط به خاطر آن است که گیاهان به توسط انتخاب طبیعی[1] به گونه ای تحول یافته اند

1. natural selection

که از آب و هوای بارانی منتفع شوند. نیز حیوانات "به خاطر انسان" آفریده نشده‌اند؛ و انسان‌ها هیچ جایگاه ممتازی در شاکله اشیاء ندارند. هیوم هنگامی که اظهار می‌داشت "برای جهان، حیات یک انسان اهمیت بیشتری از حیات یک صدف ندارد" یکی از نخستین کسانی بود که این لازمهٔ جهان نگری جدید را یادآوری می‌کرد. واقعیات اخلاقی به این دلیل اینقدر ''عجیب و غریب'' می‌نمایند، و بدین دلیل در بهترین تبیین‌های ما از مشاهدات اخلاقی مان جائی ندارند، که ما اکنون جهان را به گونه‌ای که علم مدرن تشریح می‌کند، می‌بینیم. علم بهترین فهم کلی‌ای است که ما اکنون از جهان داریم، و چه بسا هیچ بخشی از فلسفه، ازجمله فلسفهٔ اخلاق، با آن ناسازگار نباشند.

(ب) امکان دوم این است که خواص اخلاقی متمایز و عجیب و غریب نباشند، بلکه عین خواص عادی باشند. مثلاً، شاید خاصهٔ "خوب بودن" عین خاصهٔ "لذت بخش بودن" باشد. مزیت بزرگ این رویکرد آن است که خواص اخلاقی را خواص رازآمیز نمی‌داند. در لذت بخش بودن، امر غریبی وجود ندارد؛ دقیقاً می‌دانیم که چیست و چگونه می‌توان آن را تشخیص داد. چنین دیدگاهی با فهم علمی متعارض نیست.

اما کدام یک از خواص عادی با خواص اخلاقی یکسانند؟ پاسخ درکل بستگی دارد به این که کدام نظریهٔ اخلاقی هنجارین درست باشد. اگر لذت پرستی خودگروانه بهترین نظریهٔ اخلاقی باشد، پس "خوب" عین "لذت بخش" است. اگر نظریهٔ فرمان الهی درست باشد، "خوب" با "مرضیّ خدا" یکسان است. و اگر معلوم شود که نظریهٔ سودنگری[1] کلاسیک [بنتام و میل]، بهترین نظریه است، خاصهٔ مربوطه "ایجاد بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد" است. البته، فیلسوفان دربارهٔ این که کدام نظریه هنجارین درست است (اگر نظریهٔ درستی درمیان باشد)، اتفاق نظر ندارند، اما این در بحث فعلی ما اهمیتی ندارد. اگر هنوز فلسفهٔ اخلاق به جایی نرسیده است

1. utilitarianism

که بداند کدام نظریهٔ اخلاقی، بهترین نظریه است، فقط بدین معناست که هنوز نمی‌دانیم کدام یک از خواص عادی با خواص اخلاقی یکسانند.

تا مدت مدیدی پس از انتشار *مبانی اخلاق* مور در سال ۱۹۰۲، تصور می‌شد که این رویکرد قابل دفاع نیست. مور قائل بود به این که چنین دیدگاه‌هائی مرتکب مغالطه "طبیعت‌گرایانه" [1] می‌شوند. می‌گفت اولاً اگر کانون توجه‌مان مرادمان از "خوب" و مثلاً مرادمان از "لذت‌بخش" باشد، به وضوح خواهیم دید که آن دو عین هم نیستند. به علاوه استدلالی وجود دارد ـ معروف به 'استدلال پرسش گشوده' ـ که ظاهراً نشان می‌دهد که خوبی با هیچ مفهوم دیگری جز خودش یکسان نیست. پرسش "آیا چیزهای لذت‌بخش خوبند؟" یک پرسش گشوده است. قول به این که چیزهای لذت‌بخش خوبند، گزاره‌ای معناداراست. اما اگر خوبی و لذت‌بخش بودن، یک چیز بودند، مثل این بود که بپرسیم "آیا چیزهای لذت‌بخش، لذت‌بخشند؟" می‌توان دربارهٔ هر خاصه عادی دیگری که با خاصهٔ خوبی یکسان انگاشته می‌شود، استدلالی مشابه عرضه کرد.

مور اشتباهی اساسی مرتکب شده بود. اگر استدلال او صحیح بود، همچنین نشان می‌داد که ستارهٔ بامدادی نمی‌تواند با ستارهٔ شامگاهی یکسان باشد. اگر مراد از این اصطلاحات را کانون توجه خود قرار دهیم به روشنی خواهیم دید که آنها، یکی نیستند ـ اولی ستاره‌ای است که در بامداد دیده می‌شود و دومی ستاره‌ای است که درشامگاه دیده می‌شود. و پرسش "آیا ستارهٔ بامدادی، ستارهٔ شامگاهی است؟" پرسش گشوده‌ای بود که پاسخش برای قرن‌ها ناشناخته مانده بود. اما این دو، درواقع، یکی بودند [یعنی ستارهٔ زهره]. امروزه می‌گوئیم که مور بدین جهت که این همانی ضروری را از این همانی امکانی تمیز نداده بود، برخطا رفت. نباید او را سرزنش کرد؛ اهمیت این تفکیک تا مدت هایی مدید پس از این که مور درگذشته بود، آشکار نشده بود.

1. naturalistic fallacy

ثابت شده است که رأی دیگرمور،ارزش ماندنی تری دارد. اوترتب[1] خواص اخلاقی را (یا اگر خواص اخلاقی وجود نداشته باشند، ترتب مفاهیم اخلاقی را) کشف کرد. همیشه خوب یا بد بودن چیزی را، کلاً خواص دیگر آن تعیین می کنند. مثلاً دو صندوق پستی را درنظر بگیرید که دقیقاً مثل هم هستند ـ هم اندازه، هم رنگ، ساخته شده از مواد یکسان، به یک اندازه ضد آب، و مانند اینها. حال فرض کنید کسی اظهار می دارد که یکی از این دو، بهتر از دیگری است. این نظر بی معناست، زیرا نمی شود که اشیاء فقط به لحاظ خوب بودنشان با هم فرق کنند ـ اگر x بهتر از y است، باید فرق دیگری نیز بین آن دو باشد و خوبی یک صندوق پستی بدین *خاطر است* که اندازه، شکل و مقاومت معینی دارد؛ بنابراین، هر صندوق پستی دیگری با همین ویژگی ها به همان اندازه خوب است. به عبارتی دیگر می توان گفت که خوبی یک چیز بر خواص دیگر آن چیز "مترتب" است. بدین معنا، خاصه ای همچون "زرد" خاصه ای مترتب نیست. دوشیء فقط ازاین حیث می توانند فرق داشته باشند که یکی زرد باشد و دیگری زرد نباشد.

هر دیدگاهی دربارهٔ ماهیت خواص اخلاقی باید ترتب آنها رانشان دهد، و رویکردی که هم اکنون در حال بررسی آنیم[لذت گروهی] می تواند به آسانی تمام این کار را انجام دهد. اگر خوب بودن عین لذت بخش بودن یا یک چنین خاصهٔ عادی دیگری است، پس بدیهی است که دوچیز نمی توانند فقط در خوب بودنشان با هم فرق کنند ـ یعنی آندو نمی توانند در همهٔ امور دیگر از جمله لذت بخش بودنشان دقیقاً مثل هم باشند و با وجود این، یکی خوب باشد ودیگری خوب نباشد.

اما این بدان معنا نیست که دیدگاه مذکور مبری از مشکلات است. این دیدگاه گرچه از مشکلات مابعدالطبیعی[2] و معرفت شناختی بپرهیزد، مشکل انگیزشی درآن، نگران کننده باقی می ماند؛ اگر خوب بودن یا درست بودن

---

1. supervenience
2. metaphysical

چیزی، با یک واقعیت عادی یکسان است، چرا نمی توانیم نسبت به این واقعیت همچون هر واقعیت دیگری بی تفاوت بمانیم؟ این دیدگاه روشن نمی کند که چگونه باید ارتباط بین باور و رفتار اخلاقی را تبیین کنیم.

(ج) بالاخره، این دیدگاه وجود دارد که خواص اخلاقی شبیه خواصی هستند که جان لاک آنها را "کیفیات ثانویه"[1] می نامید. تفکیک بین کیفیات اولیه و ثانویه کاری بغرنج و بحث برانگیز است، اما برای اهداف ما، همین قدر کافی است که، با استفاده از تعبیر لاک، بگوئیم که کیفیات ثانویه توانائی هائی در اشیاء ند برای این که آثاری را درآگاهی مشاهده گر ایجاد کنند. رنگ مثال سنتی (گرچه مورد نزاع) کیفیتی ثانویه است. یکی شئ فیزیکی، مثلاً یک جعبه، شکل و جرمی دارد که کاملاً مستقل از مشاهده گر وجود دارند. (شکل و جرم کیفیاتی اولیه اند.) و حتا اگر هیچ موجود مدرکی در جهان نمی بود، شکل و جرم جعبه همین می بود. اما رنگش چطور؟ رنگ چیزی نیست که مانند یک لایه رنگ روی جعبه مالیده شده باشد. سطح جعبه به طور خاصی امواج نور را بازمی تاباند. سپس این نور به چشمان مشاهده گران برخورد می کند و در نتیجه آنها تجربه ای دیداری از ویژگی معینی پیدا می کنند. اگر امواج نوری برخورد کننده با جعبه متفاوت بودند، یا اگر دستگاه بینائی مشاهده گر متفاوت بود، جعبه با رنگ متفاوتی پدیدار می گشت، و این رنگ نیز مانند هر رنگ دیگری، رنگ ''واقعی'' جعبه نمی بود. بنابراین، "قرمز بودن" جعبه فقط عبارت است از توانائی آن، در شرایطی معین، برای ایجاد نوع خاصی از تجربه دیداری در نوع خاصی از مشاهده گر.

می توان این تحلیل را گسترش داد تا توانائی های دیگر اشیاء را نیز دربرگیرد که انواع دیگری از تجربه را در ما پدید می آورند. ترش بودن یک چیز یعنی چه؟ یک لیمو، به خاطر این ترش است که هنگامی که آن را روی زبان خود می گذاریم یک نوع مزهٔ خاص را تجربه می کنیم. آنچه برای انسان ها ترش است ممکن است برای حیواناتی با انواع اعضای حسّی متفاوت، ترش نباشد؛ و

---

1. secondary qualities

اگر ما طور دیگری آفریده شده بودیم، ممکن بود که لیمو برای ما نیز ترش نباشد. به علاوه، آنچه برای انسان هائی ترش است چه بسا برای انسان هائی دیگر ترش نباشد ـ گرچه در این باره مفهوم آنچه برای نوع ما ''نرمال'' است را داریم. اما، به رغم این، قول به این که لیموها ترشند یک اظهارنظر ''شخصی'' نیست. این که لیموها توانائی ایجاد این احساس را در ما دارند، یک واقعیت کاملاً عینی است. ترش بودن آنها صرفاً از سنخ امور ذوقی و سلیقه ای نیست.

خواص اخلاقی ممکن است خواصی از این نوع باشند ـ یعنی توانائی هائی باشند برای ایجاد عواطف یا نگرش هائی خاص در ما. بد بودن ممکن است خاصه ای باشد که نفرت، مخالفت و نکوهش شخص عاقل را برانگیزد. هنگامی که درباره‌ٔ جنایتکار و قربانی اش فکر می کنیم، واقعیت های (عادی) آن موضوع آن چنانند که احساس وحشت را در ما برمی انگیزند؛ ''بد'' صرفاً آن توانائی فراخواندن واکنش مذکور است. به همین ترتیب، خوب بودن عبارت است از این که شیء چنان ساخته شده باشد که حمایت و موافقت ما را برانگیزد.

این نظر، صورتی نویدبخش از واقع نگری اخلاقی است. اما قاطعاً واقع نگرانه نیست؛ این دیدگاه به وضوح در بین دیدگاه های عینی نگر و شخصی انگار در اخلاق، قرار می گیرد. عینی نگر است از این حیث که خوب و بد را با چیزی که واقعاً ''آنجا''، در جهان خارج، وجود دارد، یکسان می داند، اما در عین حال، آنچه آنجاست را دقیقاً عبارت می داند از توانائی ایجاد احساساتی در درون ما ـ همان احساساتی که هیوم بدینصورت وصف شان می کرد که ''هنگامی که اعلام می کنید که عملی شرورانه است، مراد شما چیزی نیست جز این که بر اثر تأمل دربارهٔ آن عمل یا خلق و خو، به مقتضای ساختار سرشت خود سرزنش احساس یا حس می کنید.'' (Hume, 1963: 590) اگر هیوم را نظریه پردازی قائل به کیفیات ثانویه تلقی می کردیم، تکلفی نمی داشت.

''نویدبخشی'' این دیدگاه بدین خاطراست که به نظر می رسد شرائط گوناگون شایستگی یک نظریه را، که قبلاً مورد بحث قرار دادیم، برمی آورد. آن شرائط را دوباره بیان می کنیم:

*یک نظریهٔ شایسته باید مشکل وجودشناختی را حل کند: باید بدون فرض*

وجود چیزی که *واقعاً* موجود نیست، *اخلاق را* تبیین کند. دیدگاه کیفیات ثانویه فقط مستلزم وجود اشیاء و رویدادهایی عادی و مانند آن، و وجود انسان هایی است که با آنها فعل و انفعال دارند. این دیدگاه هیچ چیز "عجیب و غریبی" را که فراتر از حد و مرز فهم علمی عادی ما از چگونگی جهان است، فرض نمی گیرد.

یک نظریه *شایسته باید مشکل انگیزشی را حل کند: باید ارتباط درونی بین باور اخلاقی و انگیزش را تبیین کند (و اگر چنین ارتباطی وجود ندارد، باید تبیین بدیلی دربارهٔ این که چگونه اخلاق، عمل ما را هدایت می کند، ارائه دهد.)* بنابه دیدگاه کیفیات ثانویه، ارتباطی روشن، اگرچه تا حدی پیچیده، بین درست دانستن عملی و برانگیخته شدن به انجام آن وجود دارد. اگر فعلی درست است (اگر باید آن را انجام داد) پس ویژگی ای دارد که اگر فقط به روشنی و بدون طفره روی درباره اش فکر کنیم، نگرشی موافقانه را در ما نسبت به آن برمی انگیزد. نگرش ها برانگیزاننده اند. بنابراین، اگر باید کاری را انجام دهیم، تا آن اندازه که روشن و بدون طفره روی دربارهٔ آن فکر می کنیم، به عمل کردن بر طبق آن برانگیخته می شویم.

یک نظریه *شایسته باید مشکل معرفت شناختی را حل کند: اگر ما به درست و نادرست*[1] *معرفت داریم، باید تبیین کند که چگونه چنین معرفتی را کسب کرده ایم.* ما به ترشی لیمو با چشیدنش پی می بریم؛ برهان ترش بودن آن حس چشایی دهان ماست. به همین ترتیب، با تأمل دربارهٔ یک فعل و، در نتیجه، تجربه کردن احساس مخالفت خود، به نادرستی آن فعل پی می بریم.

اما چون چنین احساساتی ممکن است دارای منشأهای دیگری باشند - ممکن است احساسی ناشی از پیشداوری یا تربیت خاص فرهنگی باشد، نه ناشی از آنچه هیوم "تشخیص صحیح متعلق آن احساس" می نامد - اشکالاتی رخ می نمایند. بنابراین، فرآیند تعمق و تأمل باید به گونه ای هدایت شود که این منشأهای ممکن دیگر احساسات را از دور خارج کند - شخص باید سعی کند که پیش داوری و دیگر عوامل مؤثر را کنار گذارد و به موضوع تحت بررسی نگاه

---

1. wrong

عینی بیندازد. همانطور که هیوم پی برده بود، انجام این کار ممکن است مستلزم صرف مقدار قابل توجهی از انرژی شناختی، باشد: "اما برای این که راه را برای چنین احساسی هموار سازیم، و متعلق آن را درست تشخیص دهیم، در خواهیم یافت که غالباً ضرورت دارد که قبلاً استدلال فراوانی اقامه شده باشد، تفکیک هایی دقیق انجام دهیم، نتایجی دقیق بگیریم، مقایسه هایی دور و دراز ترتیب دهیم، روابطی پیچیده رابررسی کنیم، و واقعیاتی کلی را تثبیت و محقق سازیم .(Selby-Bigge, 1902, I. 137: 173)" یک احساس فقط تا اندازه ای که از این نوع تفکر نتیجه می شود، نشانگر حضور ویژگی های اخلاقی است. در غیر این صورت، نمی توانیم نتیجه بگیریم که خود متعلق احساس، علت آن است.

*یک نظریه شایسته باید تبیین برای جایگاه عقل در اخلاق داشته باشد.* تأیید احکام اخلاقی نیازمند ادله است؛ اما چه نوع ملاحظاتی، دلائلی قوی اند؟ بر طبق دیدگاه کیفیات ثانویه، روشی روشن برای تشخیص اساسی ترین دلائل اخلاقی وجود دارد: می پرسیم: چه ''ویژگی X ـ اگر ویژگی ای در میان باشد ـ است که موجب می شود انسان های متأمل، موافق یا مخالف آن باشند؟'' پاسخ به این پرسش دلائل خوبی یا بدی X را ـ اگر دلائلی در کار باشند ـ آشکار می سازد. مثلاً چه ویژگی جنایت است که موجب می شود انسان های متأمل خود را از آن کنار بکشند یا از آن منقلب شوند؟ همان ویژگی یا ویژگی ها دلائل نادرستی جنایتند که برخی از آنها عبارتند از: کسی، که نمی خواست بمیرد، زندگی اش را از کف داده است؛ دیگر هرگز نمی تواند کارهائی را که می خواست، انجام دهد؛ هرگز لذائذی را که می توانست تجربه کند تجربه نخواهد کرد؛ کل آینده اش از میان رفت. دلیل بودن این امور به خاطر آن است که توانائی تحریک ما را دارند.

*یک نظریهٔ شایسته باید ماهیت اختلاف های اخلاقی را تبیین کند.* البته در اخلاق، اتفاق نظر فراوانی وجود دارد، و دیدگاه کیفیات ثانویه می تواند به آسانی تمام، آن را تبیین کند. ما به همین دلیل که دربارهٔ ترش بودن چیزی اتفاق نظر داریم، دربارهٔ خوب وبد هم اتفاق نظر داریم. چون که اعضای حسّی مشابهی در اختیار داریم، لیموها در اکثر ما تأثیری یکسان می گذارند؛

و چون که ما در آنچه هیوم "ساختار سرشت ما" می نامد، شبیه هم هستیم، عمل جنایت در ما تأثیری یکسان می گذارد. فهم این شباهت دشوار نیست: ما به واسطهٔ انتخاب طبیعی، به انواع خاصی از مخلوقات، با خواسته ها و نیازهائی مشترک تحول یافته ایم. همهٔ ما خواهان دوست هستیم، و از دوستی با آنها لذت می بریم. همهٔ ما از دیدن فرزندانمان لذّت می بریم. همهٔ ما به موسیقی واکنش نشان می دهیم. همهٔ ما کنجکاویم. همه خواهان جامعه ای دارای آرامش و امنیت هستیم، زیرا فقط در چنین جامعه ای امکان برآورده شدن خواسته هایمان فراهم است. چنین واقعیاتی، اتفاق نظری گسترده را دربارهٔ احترام به زندگی و مالکیت، راستگوئی، وفای به عهد، دوستی و بسیاری دیگر از امور را، به وجود می آورند.

اما اینها همه با درجه ای از اختلاف نظر سازگار است. همانطور که قبلاً اظهار داشتیم، آنچه برای انسانی ترش مزه است شاید برای دیگری ترش مزه نباشد ـ گرچه در این مورد مفهوم آنچه برای نوع ما "نرمال" است، را داریم. اما در واقع لازم نیست خیال کنیم که اختلاف نظرهای اخلاقی، بروز تفاوت هائی رفع ناشدنی بین انسان هایند. معمولاً و کراراً اختلاف نظر در نتیجهٔ متأثر شدن انسان ها از جهل و غفلت، پیشداوری، خودفریبی، خودداری ارادی از مواجهه با واقعیاتی که با باورهای مطلوب فرد در تعارض اند، فقدان جدیّت، یا تحت تأثیر خطاهای واضح منطقی در استدلال، است. فرضیهٔ کارآمد ما باید این باشد که اگر فقط بتوانیم این سرچشمه های خطا را کنار بزنیم، آنقدر شبیه هم هستیم که بتوانیم دربارهٔ اکثر امور به توافق برسیم.

*یک نظریهٔ شایسته باید با خصلت ترتبی مفاهیم ارزشی*[1] *سازگار باشد.* کیفیات ثانویه مترتب بر کیفیات اولیه اند. اگر لیموئی ترش است، پس لیموی دیگری که دارای مولکول هائی شبیه مولکول های آن لیمو است، نیز باید ترش باشد. به همین ترتیب اگر X توانائی برانگیختن واکنش عاطفی معینی را در ما دارد، و Y نیز دقیقاً مثل X است، پس Y نیز باید دارای همان تأثیر باشد.

1. evaluative

*و بالاخره، یک نظریهٔ شایسته دربارهٔ اخلاق، باید پدیدارشناسی* تجربه *اخلاقی را تبیین کند.* قوت تفسیرهای واقع‌نگرانه از اخلاق به خاطر آن است که به نظر می‌رسد به ماهیت تجربه اخلاقی وفادارتر از تفسیرهای شخصی انکارانه‌اند. اگر بگوییم که عملی شرورانه است و تو پاسخ دهی که ''این فقط احساس تو'' دربارهٔ آن است، به نظر من تو ادعای مرا فقط توصیف نمی‌کنی بلکه مردودش می‌انگاری، زیرا مراد من از گفته‌ام چیزی بیش از این بود که بگویم احساس خاص نسبت به آن دارم. یک نظریهٔ اخلاقی باید آن ''چیز بیشتر'' [از صرف احساس شخصی] را تبیین کند. دیدگاه کیفیات ثانویه به خاطر این‌که در این باره تبیینی دارد، با نظریه‌های واقع‌نگرانه دیگر وجه اشتراک دارد: این دیدگاه آن "چیزبیشتر" را به عنوان "واجد خاصهٔ واقعی شر بودن شیء" تبیین می‌کند ـ گرچه هنگامی که به چیستی آن پی می‌بریم ممکن است کمی دماغ سوخته و دلسرد شویم.

امّا فرقی وجود دارد بین (الف) کاری که به نظر خودمان، هنگام ارزش داوری اخلاقی، می‌کنیم، و (ب) خصلت تجربه‌ای که هنگام "پی بردن" به خوبی یا بدی عملی، داریم. تجربهٔ اخلاقی دقیقاً چگونه تجربه‌ای است؟ پدیدارهائی که نظریه‌های اخلاقی باید به آنها وفادار باشند، کدامند؟ پاسخ آن آسان نیست. تجربهٔ اخلاقی شامل فقرات بسیار گوناگونی است: این احساس درونی که باید کارهائی انجام گیرد یا نباید کارهائی انجام گیرد؛ احساس گناه، عذاب، تحسین، توهین و برآشفتگی. حتا برخی عواطفی مانند عشق و اخلاص را نیز 'اخلاقی' دانسته‌اند. اما تا حدی که به تجربهٔ خود شرورانه بودن [عملی] ربط دارد، فایده ندارد که تظاهر کنیم چنین چیزهائی را به همان صورتی تجربه می‌کنیم که خواص عادی را تجربه می‌کنیم: ما نمی‌توانیم آن را ببینیم یا لمس کنیم. به نظر می‌رسد که هیوم بر حق بوده است. برای مثال، هنگامی که با یک جنایت مواجه می‌شویم، اگر دقیقاً به تجربه‌مان توجه کنیم، همهٔ آنچه که، علاوه بر مدرکات حسی عادی، درمی‌یابیم، عبارتند از اندیشه‌ها و احساسات خودمان. نباید توقع داشته باشیم که نظریه‌ای واقع‌نگر یا غیر آن، دالّ بر این باشد که چیزی بیشتر از این نیز وجود دارد.

## مشخصات کتاب‌شناختی:

این مقاله، مقدمه کتاب نظریهٔ اخلاقی ویراسته جیمز ریچلز و به قلم خود اوست.

James Rachels (ed), *Ethical Theory* 1 (:Oxford University Press, 1998)

## منابع:


1. Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Selincourt, rev. A. R. Burn (Harmondsworth: Penguin, 1972), 220.
2. Plato, *Republic*, 338e; tr. H. D. P. Lee (Baltimore: Penguin, 1956). 66.
3. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), 475.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), I. vi. 28-9.
5. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888) III. i. 1, p. 469.
6. Ibid. 468.
7. Hume, A Treatise of Human Nature, 457.
8. C. L. Stevenson, *Ethics and Languge* (New Haven: Yale university Press, 1944), 114.
9. R. M. Hare, The Languge of Morals (Oxford: Oxford university Press, 1952).
10. Brian Medlin, '*Ultimate Principles and Ethical Egoism*', Australasian *Journal of Philosophy*, 35 (1957), 111-18.
11. 2 Samuel 12: 1-4 (RSV).
12. Aristotle, *The Politics*, book 1, ch. 8; tr. T. A. sinclair (Harmondsworth: Penguin, 1962), 40.
13. David Hume, *Essays Moral Political and Literary* (1741-2; Oxford: Oxford University Press, 1963), 590.
14. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1752) ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902), I. 137, p. 173.

کلود ژفره
افسانه نجاتی

# تأملات کلامی در باب پلورالیسم دینی*

در آغاز قرن بیستم، پلورالیسم دینی بدل به چالشی کلان برای کلام مسیحی شد. در قرن نوزدهم، در دوره ای که توفیق هیأت های تبشیری مصادف با استیلای بی چون و چرای غرب شد، کلیسا قضاوتی کما بیش بدبینانه در خصوص آیندهٔ ادیان بزرگ دنیا داشت. امروزه ناگزیریم که حیات و جذبهٔ این ادیان را در ورای خاستگاه هایشان ارزیابی کنیم. این نکته در خصوص اسلام که همچنان گستره اش را در آفریقا و آسیا نگاه داشته است و نیز حضورش به یمن سرریز کردن مهاجران در اروپایی که امروز شمار مؤمنان در آن بالغ بر ۱۴ میلیون نفر تخمین زده می شود، اهمیت به سزایی یافته است؛ صدق می کند. این امر دربارهٔ ادیان بزرگ آسیا، مانند آیین هندو و آیین بودا که نه فقط قویاً در برابر تکانهٔ مدرنیته متجلی در تکنیک مقاومت می کنند بلکه هزاران پیرو نیز در جهان اول یعنی در اروپا و آمریکای شمالی دارند، نیز صادق است. بنابراین شگفت آور نیست که کلام ادیان به یکی از زنده ترین فصول کلام مسیحی بدل شده باشد. همانطور که الحاد توانسته بود از مقطعی که کلام نیمهٔ دوم قرن بیستم، حقایق محوری مسیحیت را به تفسیری مجدد نشسته و به چشم اندازی بدل شود، پلورالیسم دینی نیز سر آن دارد که به چشم انداز کلام قرن بیست و یکم دست اندازد و از این رهگذر ما را به بازنگری در فصولی چند از اصول اعتقادی مسیحیت دعوت کند. گرچه این چشم انداز خود پاسخی است به

یک موقعیت محتوم تاریخی اما نتیجهٔ یکی از دستاوردهای کلان شورای واتیکان دوم نیز هست که برای نخستین بار در تاریخ اقتدار نهاد مذهبی کلیسا، نسبت به ادیان غیرمسیحی قضاوتی مثبت روا داشته است.

در مطلب حاضر می خواهم در باب معضلی که پلورالیسم دینی بر سر راه کلام سنتی ما گذارده است تأملی داشته باشم. این بهترین راه برای دست یافتن به بنیانی کلامی و نه صرفاً اخلاقی در گفت وگوی بین الادیانی خواهد بود. سخنم را با یادآوری تازگی گفت وگوی میان ادیان شروع می کنم که خود با عصر جهانی شدن بشریت نیز مصادف شده است. بنابراین ما می توانیم معمای گفت وگوی میان ادیان را از درون طرحی که خداوند برای عالم در انداخته است به تأمل نشینیم و بنیان کلامی گفت وگوی میان ادیان را بجوییم چنان که از این پس کلیسا خود مشوق این امر خواهد بود. چنین گفت وگوی صریح و صادقی با سایر ادیان ضرورتاً ما را به تأکید بر وجه ممیز مسیحیت به عنوان دین گفت وگو راه می برد. در خاتمه به خود اجازه خواهم داد تا فوریت گفت وگوی میان اسلام و مسیحیت را یادآوری کنم، گفت وگویی که بایستی همکاری ما را در دفاع از ارزش های مشترک که خود از قدر و قیمت والایی برای آیندهٔ اتحاد جهانی برخوردارند، بیشتر کند.

## تازگی گفت وگوی میان ادیان

گفت وگوی میان ادیان یک تازگی و یک اقبال است، به خصوص اگر بخواهیم همدستی دیرپای ادیان را با خشونت تاریخ به خاطرآوریم. اما دور از انتظار نیست که این تازگی با آنچه برخی آن را به عنوان دوران چهارم بشریت یعنی عصر جهانی تلقی می کنند، مصادف شده است. عصری که در آن همهٔ آحاد بشر بر تعلق خود به خانواده ای واحد در ناحیه ای خرد از عالم که همانا دهکده جهانی ما است، واقف اند. برای نخستین بار بشریت به سبب استیلای نامطبوع در نظام علمی و فنی دریافته است که سرنوشتش در دستان خودش است. این نه فقط به معنای تهدیداتی است که نسبت به آیندهٔ

ژنتیک بشری روا داشته می شود؛ بلکه به معنای پی آمدهای منفی پیشرفت های خارق العاده ای است که امروزه ما متنعمان سعادتمندشان هستیم. البته دیر یا زود، این پیشرفت ها خواهند توانست به محیط زیست ما چنان آسیب هایی وارد کنند که حیات انسانی را بر روی زمین یکسره به مخاطره اندازند.

بنابراین، ادیان به رغم اختلافات اصولی شان، خود را صرفاً ضامن رستگاری پس از مرگ نمی انگارند. آنها به مسئولیت مشترک خود در قبال زندگی انسانی نیز واقف شده اند و درصدد گفت وگویی هستند پیرامون اهداف بزرگی که سخاوت مردان و زنان نیک رأی را می طلبد.

در عصر جهانی شدن، ما خود را نیازمند به اخلاقی جهانی احساس می کنیم. اخلاقی که در عین حال هم از منابع اخلاقی سنت های بزرگ دینی برخوردار است و هم مقاضیات اخلاقی مندرج در معاهدهٔ خاص وجدان جهانی را دربرمی گیرد و تعبیر خود را در بیانیه هایی چون بیانیهٔ حقوق بشر می یابد. ادیان بایستی در خود آمادگی مورد پرسش قرار گرفتن توسط بهترین قرائت های ما از الهامات قانونی آحاد بشری را به وجود آورند. از سوی دیگر یک اخلاق عرفی نیز از مزیت بزرگ گوش سپردن به درس های حکمت سنن دینی بهره مند است. به خصوص در برابر ابهامات سنگینی که جهانی شدن به بار آورده است، گفت وگوی میان ادیان در جهت بشری کردن جهانی شدن، نقشی به غایت مثبت را ایفا می تواند کرد و نیز می تواند بر تهدیدات فرهنگی که رفته رفته تحت لوای استحصال سود بیشتر، مصرف گرایی و لذت جویی ساده، به یکدستی می گراید، مرهمی بگذارد.

در این زمینهٔ تاریخی است که بایستی اهمیت رفتار جدید کلیسا را در برابر ادیان عالم مدنظر قرار داد. در منشور روابط کلیسا با ادیان غیرمسیحی (Nostra aetate)، می توانیم این تأکید باشکوه را بیابیم: "کلیسا نافی هیچ یک از حقایق قدسی این ادیان نیست." (مادهٔ ۲) و این تغییر رفتار در سکنات بسیار نمادین ژان پل دوم که معرف حضور سراسر دنیا می باشد، هویداست، از ملاقات در آسیز ـ اکتبر ۱۹۸۶ ـ گرفته تا سفر به

اورشلیم در خلال جشن شروع سال ۲۰۰۰ . کافی است اشاره کنیم به چالش های عرفی کلیسا خواه با یهودیت خواه با اسلام که با نادیده انگاشتن برخی اعمال، سایر سنت های دینی را ملحوظ داشته است، چنان که امروز می توانیم از تکامل انقلابی خاص کلیسا سخن به میان آوریم.

با این حال چهل سال پس از شورای واتیکان، ناگزیر از بذل توجه به این نکته ایم که کلام کاتولیک هنوز برای جدی گرفتن این تناقضات کلامی خاص رفتار تازهٔ کلیسا مشکلات عدیده ای دارد.

با وجود این چنانچه کلیسا دربارهٔ ادیان دیگر قضاوتی مثبت دارد صرفاً به این دلیل نیست که ما در دوران مدارا و احترام به آزادی عقاید افراد، صرف نظر از هر نوع گرایش دینی، زندگی می کنیم. نیز این امر به دلیل بینش مثبت ترما نسبت به رستگاری خارج از کلیسا هم نیست. انتظار ما از شورای واتیکان دوم تعبیری غیرقطعی است از اصل متعارف سیپرین قدیس یعنی "خارج از کلیسا هیچ رستگاری ای نیست" تا تمامی مردان نیک رأیی که از خدا و عیسی مسیح بی خبرند و از این بابت هیچ تقصیری هم متوجه‌شان نیست در ظلمات بیرونی درنغلتند. ولی بایستی اذعان کرد که منشور روابط کلیسا با ادیان غیرمسیحی (Nostra aetate) نوعی اخلاق خاص گفت وگو با سایر ادیان را عرضه می کند، اما یک بنیان کلامی درخور و منجر به گفت وگویی که کلیسا به سوی آن تشویق می کرد را فراهم نمی آورد. گرچه این بیانیهٔ صلح جویانه متضمن قضاوتی مثبت در خصوص ادیان غیرمسیحی بود اما دربارهٔ رابطهٔ حقیقی ای که ادیان مختلف می تواند با امر مطلق داشته باشند، چیزی را به وضوح بیان نمی کرد. این منشور، آموزهٔ انجیلی "پاشیدن بذر کلمه" را اذعان می کرد، اما کلام راستین ادیان را فراهم نمی آورد.

چند دهه است که شماری از متألهین می کوشند تا از الاهیات ادیان که چیزی جز الاهیات "رستگاری بی اعتقادان" نیست، فراتر روند؛ الاهیاتی که تنها در حد موقعیت‌های ذهنی پیروان سایر ادیان باقی می ماند بی آن که ایمان مسیحی را توسط سنن کثیر دینی که قاعدتاً بایستی به واسطهٔ نقش

مثبت تاریخی‌شان مورد توجه باشند، به چالش بخواند. بنابراین ایمان مسیحی می‌خواهد بدل به الاهیات پلورالیسم دینی شود، الاهیاتی که از خود دربارهٔ معنای این تکثر که در متن طرح خداوند برای انسان قابل فهم است، پرسش می‌کند و نیز از خود می‌پرسد که آیا ادیان بزرگ، در ورای انگیزه های ذهنی، پیروانشان، و در تاریخیت انضمامی شان، رابطه‌ای مثبت با امر مطلق ندارند؟ (تمام مفهوم کتاب مناقشه برانگیز ژاک دوپویی یعنی به سوی *الاهیات پلورالیسم دینی* نیز همین است). این تنها راهی است که براساس آن شالودهٔ کلامی گفت وگوی بین الادیانی ای که مقامات عالی رتبهٔ کلیسایی مدام به آن می خوانند، طرحریزی می شود.

حتا پیش از شورای واتیکان دوم متألهانی چون هانری لوباک، ژان دانیلو و ایو کونگار شالودهٔ یک کلام تکمیلی را براساس آنچه که با آن، ادیان شرک آمیز مانند ترکیبات انجیلی دوردست یگانه دین حقیقی مبتنی بر وحی، به نظر می‌رسند، ریخته بودند. وانگهی این الاهیات خود بستر و زمینه‌ساز بیانیهٔ Nostra aetate قرار گرفت. مبنای این اعتقاد همانا گفتار لومان ژانتیوم است که غیر مسیحیان را خلق خدا قلمداد کرده و گفته است: "کلیسا هر آن کس را که در راه خیر و صواب باشد، به مثابهٔ *مهیای* انجیلی تلقی می کند و خود موهبتی است از طرف خداوندی که تمامی انسان ها را برمی فروزد." و کارل رانر (Karle Rahner)، شخصاً با آموزه اش که همانا مسیحیان بی نام و نشان است و دیدگاهش دربارهٔ ادیان به منزلهٔ عینیت های ارادهٔ جهانشمول رستگاری الهی عملاً به غایات منطقی همان الاهیات تکمیلی راه می برد.

از چندین سال پیش رفته رفته بسیاری از متألهین به حدود الاهیات تکمیلی پی برده اند. الاهیاتی که گفت وگوی میان ادیان را بر پایهٔ طرحی یکپارچه میسر نمی کند. در واقع آنچه که جدی گرفته نمی شود همانا تحریف سایر سنت های دینی در تفاوت های انفکاک ناپذیرشان است. نظر به جهانشمولی "راز مسیح"، وحدت مسیحیت را همچون واحدی انضمامی ادراک می‌کنیم که واجد تمامی ارزش‌های حقیقت و زیبایی است؛ ارزش هایی که سایر ادیان هم می توانند حامل آنها باشند. بنابراین جریان متداول تر

درون کلام کاتولیک درصدد فراروی به سوی کلامی تکمیلی است که بدون طرح مسئلهٔ مورد اتفاق "راز مسیح" که همانا مسیح محوری بانی است از پلورالیسمی انضمامی سخن به‌میان می‌آوردکه به معنای شناخت ارزش‌های کلامی و دال بر کثرت راه های روبه سوی خداوند است.

## پلورالیسم‌دینی به‌منزله‌ٔ مسئله ای‌کلامی

چنان که دیدیم شورای واتیکان دوم باب دوران نوینی را در کلام گشود به این معنا که دربارهٔ ادیان غیرمسیحی قضاوتی مثبت ارائه کرد و اذعان داشت که آنها نیز حامل ارزش‌های رهایی‌بخش هستند. البته این شورا تا جایی پیش نرفت که ادیان غیرمسیحی را به مثابهٔ راه های رستگاری تلقی کند و هیچ قضاوت کلامی ای در خصوص معنای پلورالیسم دینی ابراز نکرد.

جهت گیری هرمنوتیکی بر مبنای تجربهٔ تاریخی امروز کلیسا و جستجوی تفسیر مجدد طرح رستگاری الاهی، دقیقاً از جمله وظایف الاهیات است. کلیسا، امروز با تجربهٔ پلورالیسم دینی‌ای روبه روست که از دیدگاه های انسانی غلبه ناپذیر به نظر می‌آید. این درحالی است که در آستانهٔ هزارهٔ سوم، کلیسا معرفتی زنده‌تر نسبت به ویژگی تاریخی فرهنگ غربی دارد. همان فرهنگی که فرهنگ غالب زمینه ساز الاهیات کلیسا در طول بیست قرن بود. در نتیجه این فرهنگ بیش از پیش خود را با سایر فرهنگ های بس متقدم تر که از سنن کلان، دینی تفکیک ناپذیرند، مواجه می بیند. پس جای شگفتی نیست چنانچه شماری از متکلمین، کاتولیک یا غیرکاتولیک، به جد از خود بپرسند که آیا به واقع پلورالیسم دینی، ما را به پلورالیسمی اصیل یا راستین که منطبق با خواست رازآمیز الهی است راه نمی برد؟

حتا اگر متکلمی همچون کارل بارت بر آن باشد که این یک سؤال ناروای کلامی است، چرا که متن مقدس پاسخگوی چنین معمایی نیست، بازهم می توانیم بیندیشیم که این پرسش اجتناب‌ناپذیر است و حتا واجد یک

باروری کلان کلامی است، چرا که ما را یاری می کند تا بینش تاریخی مان را دربارهٔ رستگاری، گسترش دهیم. به هرحال این یگانه طریق بذل توجه نسبت به نهادهای متولی بسیاری از متون، شورا است که از آن رهگذر می‌توانیم بسیاری از مکتوبات شورا و آنچه راکه من معضل دیرین رستگاری بی‌ایمانان نامیدم، دریابیم.

من به نوبهٔ خود فکر نمی‌کنم که بایستی این فرضیهٔ کلامی را حتا پس از بیانیهٔ Dominus Jesus ۶ اوت ۲۰۰۰ کنار گذارد. می دانیم که این سند کنگره ای دربارهٔ آموزهٔ ایمان به وحدانیت و جهانشمولی رستگاری عیسی مسیح و کلیسا است و متألهینی را که قائل به تمایز میان پلورالیسم حقیقی و پلورالیسم حقوقی هستند، محکوم می کند. در مجموع این سند ما را شگفت زده نمی کند، چرا که متن امضا شده توسط کاردینال راتزینگر، پلورالیسم را به عنوان ایدئولوژیی درمی یابد که از حقیقت تام مأیوس است و می خواهد پیش از هر چیز به ما درخصوص نسبی گرایی برخی از متألهین معاصر انذار دهد. متألهینی که به بهانهٔ زمینه سازی برای گفت وگوی میان ادیان خصیصهٔ منحصر به فرد میانجی گری مسیح را زیرسئوال می برند و نیز برآنند که وحی مسیحی را مانند کلیت وحی، نسبی کنند. اما به سادگی می توان به کمک متون نشان داد که متکلمینی که میان پلورالیسم حقیقی و حقوقی تمایز قائل نیستند، به هیچ وجه خود را قربانی ایدئولوژی پلورالیسم نمی کنند. آنان از بابت کشف این نکته بسیار در شگفت خواهند شد که این تمایز، افکار را قطعاً به سوی تلقی پلورالیسم به منزلهٔ فراروی از حقایق متعدد مندرج در مادهٔ چهار بیانیه سوق خواهد داد. به ویژه خصیصهٔ کامل و شاخص وحی مسیحی، متون الهام بخش، یگانگی و وحدت میان کلمهٔ ازلی و عیسای ناصری، یکپارچگی و جهانشمولی راز مسیح و...

### فوریت گفت وگوی اسلام و مسیحیت

در خاتمه این تأملات و در چشم انداز سمینارمان، فقط به خود اجازه می دهم که بر اهمیت گفت وگوی دودین از نخستین ادیان عالم که همانا

مسیحیت و اسلام است تأکید کنم. این گفت‌وگو در بستر جهانی شدن که حقیقتاً متضمن مخاطرات فراوانی برای آیندهٔ جوامع جهانی است و در برابر تهدیدات تروریسمی که از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به خطر دوباره فعال شدن رقابت دیرینهٔ میان غرب مسیحی و دنیای عرب ـ مسلمان دامن زده است، از فوریت بسیاری برخوردار است.

نخست لازم به یادآوری است بیانیهٔ نوین Nostra aetate از اظهار این نکته فروگذار نیست که: کلیسا به مسلمانانی که خدای را، همان خدای زنده، باقی، رحیم و قادر، خالق آسمان و زمین، که با آدمیان لب به سخن گشوده است را می‌پرستند، به دیدهٔ احترام می‌نگرد.

این خویشاوندی تجربهٔ دینی میان مسیحیان و مسلمانان در اوت ۱۹۸۵ توسط پاپ ژان پل دوم در خلال سخنرانی‌اش در میدان کازابلانکا، درحالی که پای از حدود بیانیهٔ شورا فراتر می‌گذاشت منعکس شده است: "ما (مسیحیان و مسلمانان) به خدایی واحد معتقدیم، خدای حی که جمیع آفریدگان را به کمال رساند." این اعتقاد مشترکی که در ایمان ابراهیم ریشه دارد؛ هرچند که جلوه‌های مختلفی داشته باشد: "ابراهیم برای ما سرمشقی واحد از ایمان به خداست یعنی تبعیت از خواست خدا و اعتماد به خیر او".

البته گرچه متکلمین مسیحی در خصوص قاموس پیامبری محمدرسول، اتفاق نظر ندارند، اما به نظر می‌رسد که کلیسا برای پذیرش اسلام به مثابهٔ دینی ابراهیمی در جوار یهودیت و مسیحیت آمادگی لازم را داشته باشد. این دین در ارتباط با انتخاب ابراهیم در ردهٔ دوم قرار دارد چنان که در قرآن آمده است: "ای اهل کتاب چرا ستیزه کنید در ابراهیم در حالی که فرستاده نشده است تورات و انجیل مگر پس از او، آیا تعقل نکنید؟"

به بیان دقیق‌تر اسلام ادعای نوآوری نمی‌کند اما مؤکداً اظهار می‌کند که ایمان اولیهٔ بنی‌اسرائیل را آنچنان که در سفر تثنیه آمده، احیاء کرده است: "اسرائیل گوش فرا دار! یهوه، خدای ما، تنها خداست".

گذشته از چالش عرفی ای که تمدن غرب و تمدن عرب ـ مسلمان رویاروی یکدیگر دارند، نمی توان وجود رقابتی همگان میان آنها را انکار کرد. هر دوی این ادیان مدعی اند که دین اکمل اند. در نظر مسیحیان، مسیح "لبیک" نهایی خدا به انسان است که رسالت تمامی پیامبران پیشین را به اتمام می رساند. برای مؤمنان به اسلام اما، این محمد رسول است که "خاتم پیامبران" است و آخرین حجت که در مفهوم توحید مطلق، درحالی که مؤید پیامبران پیشین یعنی ابراهیم، موسی و عیسی است آنان را تصحیح نیز می کند. ایمان مسیحی اگر مدعی این نباشد که عیسی مسیح به مثابهٔ واقعهٔ وحیانی کامل و قطعی در باب راز خداوند است، خودش را نفی کرده است. اما اگر در این مقاله اشاراتی به این امر کرده ام نبایستی آن را در معنای تمامیت خواهانهٔ آن دریافت. همچنان که بسیاری از متون شورای واتیکان دوم به ما القا می کند کلام مسیحی این آمادگی را دارد تا در متون مقدس و حتی متون مقدم بر عهد قدیم و عهد جدید، پرتوهایی از حقیقت کمال نایافته اما گرانبها را بازشناسی کند که می توانند به شیوهٔ خود گواه راز بی انتهای خداوند باشند. از آنجا که قرآن بر وحی کتاب مقدس در خصوص وحدانیت الاهی مؤکداً پای می فشارد، می تواند در آن واحد هشداری نیز خطاب به یهودیت و مسیحیت دهد. در عین حال، درخصوص معانی عظمت خدا و پرستشی که از او بر ذمهٔ آدمی است، می تواند حامل قوت هایی باشد. از سوی دیگر، کلیسا نیز درحالی که وحدانیت اندیشهٔ مسیح در نظام رستگاری اعلام می کند این نکته را بازمی شناسد که برای مردان و زنان با حسن نیتی هم که ارادهٔ الهی را متحقق می سازند، می تواند راه رستگاری باشد؛ چنان که در تعالیم واتیکان دوم آمده است: "طرح رستگاری به یک میزان کسانی را که خدای را می شناسند و در وهلهٔ اول مسلمانانی که اقرار به خدای ابراهیم می کنند و به همراه ما خدای واحد، رحیم و داور روز بازپسین را پرستش می کنند، در برمی گیرد."

به رغم تمایزات اصولی غیرقابل اغماض، شاید در آغاز هزارهٔ سوم وقت آن رسیده باشد که رقابت آبا اجدادی مان را در راه وحدت متقابل مان

برای دفاع از ارزش های مشترکمان، تغییر شکل دهیم و آنها را در راستای خدمت به تمدنی مدعوّ به کار گیریم. بنابراین بایسته است که در میان این ارزش ها با احترام به بشر واقعی در مبارزه برای عدالت و بقای خلقت، به معنای خدایی ذی قیمت تر و بزرگتر درآویزیم.

***

* متن سخنرانی کلود ژفره Claud Geffre در سمینار SEDOS

سارا شریعتی

سیری در زندگی و آرای آنری دروش؛ عابر مرزها

# جامعه‌شناسی تخیل[1]

## امید، انتظار، طناب

*De Hoffnung ist ein Seil,*
*könnt ein Verdammeter hoffen*
*Gott zog ihn aus dem Pfuhl,*
*in dem er ist ersoffen.*
*Angelus Silesius*

*امید یک طناب است.*
*و خدا بیرون خواهد کشید،*
*نفرین شده را از باتلاق،*
*اگر بتواند امید داشته باشد.*
*آنژلیوس سیلسیوس*
(Desroches, 1973: 9)

### اشاره

از پایان سال‌های شصت میلادی، رویکرد جدیدی نسبت به امر اجتماعی به‌وجود آمد. رویکردی فرا رشته‌ای، اهمیت دادن به کنشگر اجتماعی، توجه به دستاوردهای فلسفه، روانشناسی، هنر و

---

1. Sociologie de l'imaginaire.

ادبیات، از بارزترین شاخصه‌های این رویکرد جدید بودند که به عنوان چرخشی "پسا - تجربی" (Berthelot, 2000:117) و "جهشی معرفت‌شناسانه" (Les cahiers d imaginaire, 1988) در علوم انسانی قلمداد می‌شد. کشف ناخودآگاه توسط روانشناسی، جامعه‌شناسی را متوجه فرایند تخیل در زندگی اجتماعی نمود و به وجود یک "زیربنای حقیقی روح جمعی" (Pessin, 1992:36) آگاه کرد.

جامعه‌شناسی تخیل یکی از این‌گرایش‌های جدید بود که به تحلیل عمل اجتماعی، از خلال مطالعه اعتقادات، نمادها و تخیلات مشترک جمعی می‌پرداخت و به نقش معرفتی عناصر سمبلیک در اندیشه عقلانی، اسطوره‌ای و مذهبی، توجه نشان می‌داد. رویاها، سمبل‌ها، اساطیر و اتوپی...موضوعات کار این جامعه‌شناسی هستند.

هدف از این مقاله، معرفی این‌گرایش، از خلال شخصیت و آثار آنری دروش، جامعه‌شناس فرانسوی است.

## معجزه‌طناب

در بسیاری از سنت‌های دینی، نمایشی هست که در آن مرتاضی یک طناب را به آسمان می‌اندازد و طناب به هوا پرت می‌شود. بالا و بالاتر. طبیعتاً باید دوباره پائین بیفتد ولی مرتاض این تصور را ایجاد می‌کند که طناب در آن بالا، در آسمان، به طور اسرارآمیزی گیر کرده است و برای این‌که تماشاچیان را هم اطمینان بدهد، دستیارش را از طناب بالا می‌فرستد. معجزه به‌وقوع می‌پیوندد. طناب ول نمی‌شود. محکم است و فشار وزن آدمی را که از آن بالا رفته است تحمل می‌کند. این معجزه اشکال دیگری هم دارد. از جمله این‌که بالا رونده، از طناب که بالا می‌رود، از دید تماشاچیان که پنهان می‌شود، تک‌تک اعضای بدنش یکی بعد از دیگری به زمین می‌افتند. بعد مرتاض، با اعجاز دیگری، این اعضای از هم گسیخته را دوباره به هم وصل می‌کند.

این، نمایش داستان بود. اما داستان اصلی، همان عروج است.

عروجی که به گفته میرچا الیاده در هند قدیم، در اسلام، در مکزیک قدیم، در فولکلور ایرلندی...موجود است. اسطوره طناب مقدس حتا نزد هومر و افلاطون نیز هست. تفسیر این آئین، ناممکن است. آنچه که بالعکس به تامل وامی دارد، آموخته‌های این نمایش است. طناب از کجا آمده است؟ از آسمان؟ از زمین؟ از درون خودمان؟ این طناب به چه معناست؟

به گفته الیاده، تکرار مدام تصویر طناب در تصورات انسانی، نشانگر تجربه‌های عمیق یک موقعیت انسانی است که با سمبل‌ها و مفاهیمی دیگر غیر قابل انتقال است. این نشانه، نمایانگر پیمان انسان با رحمت[1]، در مبارزه‌اش با جاذبه زمین است. زمینی که به خود می‌کشد و رحمتی که به اعتلا وامی‌دارد. گاه رحمت در ساده‌ترین شکل خود تجلی می‌یابد و در این صورت طناب، به ابری و یا در خلا "گیر" می‌کند. گاه مرتاض طناب را از درون تن خویش بدر می‌آورد و در مواردی، طناب از آسمان است که بر زمین می‌افتد. در نزد افلاطون این طناب، همان طناب طلایی و مقدس عقل است که بدان وسیله خدایان، عروسک‌های خیمه شب بازی را که همان انسان ها باشند به حرکت وا می‌دارند. هومر نیز به همین داستان اشاره دارد، آنجا که زئوس فریاد می‌زند: "به آسمان، طناب طلایی‌ای آویزان کنید! همه تان، خدایان و الهه‌گان بدان بیآویزید! بازهم شما زئوس ـ راخالق متعال را ـ هر چند هم که تلاش کنید، از عرش آسمان به زمین نتوانید کشید! اما اگر من بخواهم، به یک آن، زمین و دریاها را به همراه شما به بالا خواهم کشید!" در آثار دیونوس دروغین،[2] طناب را در شکل زنجیر بسیار درخشنده‌ای باز می‌یابیم که از آسمان آویزان شده و به سوی زمین، تا به جایی که ما هستیم می‌رسد و شاهد تلاش مرتاض برای بالا رفتن از آن هستیم، مرتاضی که با دو دست خویش، طناب را به سوی خود می‌کشد. انگار که "بر روی کشتی درحال غرق شدن ایستاده‌ایم و برای نجات ما، چند طناب، طناب‌هایی که به

1. Crâce

2. Pseudo-Denys

صخره‌سنگی بسته شده‌اند، به سوی مان پرتاب کرده‌اند. با کشیدن طناب، ما نه صخره سنگ را به سوی خود، که‌خودمان و کشتی را به سوی او می‌کشانیم".

"معجزهٔ طناب"، نام مقدمه کتاب مرجع آنری دروش، تحت عنوان *جامعه‌شناسی امید* (1973)، با ذکر این نمایش و این داستان، آغاز می‌شود. داستان انسان‌هایی که به گفته دروش، در زیر سنگ ضرورت‌ها له شده‌اند و به قعر کشیده می شوند، و انگار در یک پیام، یک خبر، یک "وحی" ...طنابی را بازمی یابند که آنها را به بالا می‌کشاند. گاه فکر می‌کنند که این طناب از بیرون آمده است و گاه از درون خودشان. این‌که از کجا آمده است اهمیتی ندارد. در هر دو حال طنابی ست که به هوا پرتاب می‌کنند. به هوا یعنی در خلا، در میان ابرها، به آسمان. برای‌یک تماشاچی، این طناب به هیچ جایی، جز به دنیای ناملموس و غبارآلود خیال، بند نیست. با این حال انگار طناب لنگرانداخته است و به جایی گیر کرده است و وقتی که انسان‌ها به دستش می‌آورند تا از آن بالا روند، طناب نگه‌شان می‌دارد و به پیشروی‌شان می‌خواند. گاه فکر می‌کنند که آسمان را به زمین می‌کشانند، در حالی‌که، برعکس همچون تصویری که دیونوس دروغین نشان می‌دهد، دارند همان زمین همیشگی‌شان را به سوی آسمان‌هایی جدید سوق می‌دهند.

این نمایش برای خواننده آشنا با سنت اسلامی نیز خالی از خاطره نیست: به ریسمان خدا بیآویزید و رستگار شوید.[۱]

آنری دروش چهره نا متعارف و ناشناخته‌ای در میان مراجع فکری امروز است. تصویر این استاد جامعه‌شناسی دین و نویسنده بیش از ده‌ها کتاب در خصوص اتوپی ـ کتاب‌هایی که بسیاری از آنها امروز از مراجع ناگزیر تحقیق در این زمینه‌اند ـ با تصویر یک استاد دانشگاه کلاسیک کاملا ناهماهنگ است. از همه جریاناتی که خود اغلب در پایه‌گذاری‌شان نقش داشت، انشعاب کرد. به تحصیل و تحقیق جامعه‌شناسی روی آورد. زمانی که احساس کرد آکادمیسم دانشگاهی نیز دست و بالش را در تغییر و دخالت در حوزه تحقیقات مورد نظرش می‌گیرد، از کرسی استادی استعفا داد و

حتا رشته تدریس وتحقیقش را رها کرد و پانزده سال آخر زندگی را به تشکل دهی و تعلیم اختصاص داد. در یادبود وی، همکارانش او را "عابر مرزها" (passeur de frontières Un, 1997) خواندند و "سازنده کتاب ها" (Paquot, th., 1992)، چرا که دروش همواره مرزها را زیر پا گذاشته بود و الگوی زیست و عمل وی، الهامبخش آثار بسیاری شد.

در زندگی وی، هر انقطاعی با یک فصل، آغاز فصل دیگری بود و پایان هر پروژه، مقدمه پروژه جدیدی. انقطاع و آغازی توامان، چرا که این متخصص اتوپی‌ها، به این نتیجه رسیده بود که اتوپیا، محکوم است به شکست و در همان حال، ناگزیر است به باز سازی خود در شکل جدید. شکست می‌خورد چرا که آرمان تحقق یافته، دیگر آرمان نیست، واقعیت است. پیروزی‌اش، در شکست اوست. اما از این واقعیت، دروش، "دست نزدن برای از دست ندادن" را نتیجه نمی‌گیرد، بلکه به دست نگرفتن و تملک نکردن را توصیه می‌کند، چرا که تملک آرمان، پایان او ست.

این تملک با این حال، صورت می‌گیرد. آرمان تحقق می‌یابد و در تحقق خویش به پایان می‌رسد. اما هر نقطه پایانی، آغاز فصل دیگری است که رویای دیگری نطفه می بندد و باز جستجوی هماره است و از سر دویدن و میل به رسیدن. اتوپی، نفس همین جستجوست و نه وصف یک مکان. امید، همان انتظار است و دست دراز کردن برای گرفتن طناب، نه یقین یافتن به وجود صخره یا ابری که طناب بدان گیر کرده است. تخیل، واقعیتی است که "هنوز" تحقق نیافته است.

***

آنری دروش، در سال ۱۹۱۴ دریک خانواده کارگری در روان[1] به دنیا آمد. در بیست سالگی بعد از تحصیلات مذهبی به مطالعه‌تاریخ فلسفه روی آورد و به فرقه مذهبی دومنیکن‌ها پیوست. با پدر لویی ژوزف لوبره آشنا شد و همکاری با گروه "اقتصاد و اومانیسم" را ـ که وی

1. Rouen

بنیانگذاری کرده بود ـ آغاز کرد. هدف این گروه، تسخیر پیشرفت تکنیک و رویارو کردن نظریات اجتماعی کلیسا با علوم انسانی، به قصد پی ریزی پایه‌های یک "اقتصاد انسانی" بود. اقتصادی که هم به مقتضیات مدرنیته اقتصادی و هم اخلاق مسیحی پاسخ دهد.[۲] در این گروه، با مسائل جهان سوم آشنا شد و تجربه همکاری با جنبش‌های صنفی و سندیکایی را به دست آورد. این تجربه به وی‌نشان داد که تا چه حد امر دینی می‌تواند نقش پویایی در امر اجتماعی ایفا کند. در این دوره نشریه "ایده ها و نیروها"[1] را منتشر می‌کند و در به وجود آوردن جریاناتی چون: "توده‌های کارگر"[2] و "کشیش‌های کارگر"[3] سهیم می‌شود. مطالعه مدام و مبادله با محیط اجتماعی و همفکرانش، فاصله میان دروش را با لوبره، بنیانگذار این جریان، تدریجا عمیق‌تر کرد و بدین نتیجه رسید که برخلاف نظر لوبره که به قرابت میان کاتولیسیسم و مارکسیسمی بریده از ماتریالیسم اعتقاد داشت، هدف اصلی، نه گزینش نقطه قوت‌های مارکسیسم، بلکه فراروی از تضاد میان آرمان مارکسیسم، (آزادیبخشی توده‌ها) و آرمان کاتولیسیسم، (ازخودبیگانگی‌زدایی انسان) است. دراین دوره است که اندیشه دروش شکل می‌گیرد و از مراجع بسیاری تأثیر می‌پذیرد. قرائت اگزیستانسیالیستی از مسئله‌شناسی مارکسیسم ـ که عمیقاً ملهم ازاندیشه آنری‌لوفور بود ـ را شاید بتوان یکی از مهمترین این تأثیرات دانست.

با انتشار کتابش تحت عنوان معانی مارکسیسم (Desroches, 1949) فصل جدیدی در زندگی وی آغاز شد. این کتاب که در سال ۱۹۴۹، دراوج جنگ سرد، منتشر شده بود، هدف خود را باز سازی پویایی اتوپیا قرار داد که از نظر وی، موتور حرکت و تحول تاریخ بود. با انتشار این کتاب، دروش در برابر مقامات کلیسا قرار گرفت و به دستگاه قضایی واتیکان احضار شد و به دنبال آن کتابش از بازار جمع شد. از دومنیکن‌ها جدا شد و از گروه

1. Les idées et les forces
2. Les masses ouvrières
3. Les prêtres ouvrières

"اقتصاد و اومانیسم" نیز انشعاب کرد. جدایی از دومنیکن‌ها و موقعیت مذهبی‌اش، مهمترین انقطاع در زندگی‌دروش بود. از این دوره به بعد، مستقلا کار می‌کند. جامعه‌شناس تخیلات انسانی می‌شود. جامعه‌شناس امید، انتظار و نیز شاعوی ناشناخته. سه جهت را انتخاب می‌کند: نخست جامعه‌شناسی دین. در این مرحله وی به سراغ فرقه‌ها، گروه‌ها و اقلیت‌های مذهبی می‌رود. سپس جامعه‌شناس تعاون و توسعه می‌شود و مطالعه گروه بندی‌های کارگری را موضوع کار خود قرار می‌دهد و نقش مذهب را در پراتیک روزمره صنفی و سندیکایی بررسی می‌کند. سومین جهت کار وی، تعلیم است که با بنیانگذاری یک دانشگاه تعاونی، دانشگاهی که در حیطه جغرافیایی فرانسه، کبک، آفریقا و برزیل فعالیت می‌کرد، تحقق یافت.

در سال ۱۹۵۴ آنری دروش به گروه جامعه‌شناسی ادیان که در مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه تشکیل شده بود، پیوست و دو سال بعد، بنیانگذار نشریه "آرشیو جامعه‌شناسی (علوم اجتماعی) ادیان" شد.[1] در این دوره، مباحث بسیاری با "گابریل لوبرا"[2] متخصص کاتولیسیسم رسمی و نهادینه که تحقیقات میدانی عظیمی را در خصوص جایگاه کلیسا در زندگی مردم فرانسه آغاز کرده بود (Lebras, 1942-45) داشت. دروش توجه وی را به اهمیت جریانات حاشیه‌ای و فرق مذهبی جلب کرد، چرا که معتقد بود تنها با شناخت و تحلیل این جریانات غیر رسمی و تائید نشده، جریاناتی که به گفته وی، نه "حاشیه‌ای" بلکه به "حاشیه کشانده شده"اند، می‌توان با قوت و کاستی‌های اجتماعی یک مذهب آشنا شد. از همین روست که بر خلاف اغلب جامعه شناسان، مطالعه متن و نهادهای اجتماعی را موضوع کار خود قرار نداد، بلکه جاذبه حومه و حواشی جامعه همواره او را به سوی خود می‌کشاند. به اعتقاد وی، پدیده‌های انسانی و به خصوص جریانات مذهبی تنها در حواشی خود می‌توانند پیشرفت کنند. تخیل و آرمانی که این

---

1. Archive des sciences sociales des religions.
2. Gabriel Lebras 1891-1970

جریانات حامل آن هستند، قدرت خلاقه و پویایی‌شان را می‌سازد. حرکت همیشه از اقلیت‌ها و حاشیه‌ها شروع می‌شود: از دینداری‌ای که هنوز در رسمیت راست دینی (ارتدکسی) و روزمرگی راست‌کرداری (ارتو پراکسی)[۳] اسیر و متصلب نشده است.

در سال ۱۹۵۷ آنری دروش، "آرشیو بین المللی جامعه‌شناسی تعاون و توسعه" را بنیانگذاری کرد و استاد مدرسه عالی تتبعات علوم اجتماعی در پاریس شد. تز دکترای وی، که در سال ۱۹۷۰ از آن دفاع کرد به منجی‌گرایی، اتوپی‌ها و جامعه‌شناسی ادیان اختصاص داشت. در همین دوره، "مرکز توماس مور" را بنیانگذاری می‌کند. پروژه جدید وی، آشتی انتقادی الاهیات مسیحی و علوم انسانی ادیان بود. وی در نظر داشت که جهشی بنیادین میان مناسبات دین و فرهنگ ایجاد کند. "خدایان انسان ها، دیکسیونر منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی عصر مسیحی" (1969)، "خدایان خواب دیده شده. خداپرستی و بی‌خدایی در اتوپی" (1972)، "جامعه‌شناسی امید" (1973)، "انسان و مذاهبش" (1972)، "ادیان قاچاقی" (1974) محصول این دوران‌اند.

۹ سال بعد، با پی‌ریزی مقدمات کار، آنری دروش ازمرکز توماس مور نیز کناره گرفت. "اتوپی برای حفظ خود باز تصمیم به حذف خود می‌گرفت." (Hervieu Léger D. and Williame, J.P., 2001:289) در همین دوره، تدریس و اصولاً حوزه جامعه‌شناسی دین را رها کرده و پانزده سال پایانی زندگی خود را به تمامی وقف تشکل دهی صنفی و کار تعلیماتی می‌کند. "اومانیسم‌ها واتوپی‌ها" (1991) "انسان‌ها و مذاهب" (1992) از آخرین آثار وی‌اند.

در پایان زندگی، آنری دروش به‌گرایش اولیه خویش، به شعر و ادبیات بازمی‌گردد (اولین آثارش "پل کلودل، شاعر عشق" (1944) و "ای زمین آزاد شده" (1947) نام داشت)، به سراغ گذشته‌اش می‌رود و دفترهایی به نام یادآوری، منتشر می‌کند[۴]، یادآوری گذشته‌ای که به گفته خودش

1. Anamnèse futuribles

آینده‌نگر است،[1] به خاطر آوردن دیروزی که چشم به فردا دارد. او در اول ژوئن ۱۹۹۴ در پاریس درگذشت.

"جامعه‌شناسی امید"، نام کتاب مرجع آنری دروش را می‌توان جلد آخر سه گانه امید در نیمه دوم قرن بیستم دانست. این سه گانه با اثر جنجال برانگیز ارنست بلوخ، فیلسوف و مورخ مارکسیست تحت عنوان "اصل امید" در سال ۱۹۵۵ آغاز شد. اثری که سه حوزه فکری را به واکنش خواند. نخست مارکسیسم: بلوخ با تکیه بر آثار جوانی مارکس و کمونیسم اتوپیک، به نقد پوزیتیویسم درمارکسیسم متاخر و نقد دگماتیسم و توتالیتاریسم درکمونیسم تحقق یافته، پرداخت. سپس دین: بلوخ با نقد مسیحیت رسمی، که به خدای آسمان‌ها نظر داشت و انسان را به صبر و تصلیب در دنیا فرا می‌خواند، مذهبی که به گفته وی، به امید خیانت می‌کرد، به پتانسیل مذهب معترض، خدای سفر خروج و انسان دنیوی که دین را برای تغییردنیا می‌خواست، اشاره کرد. و سپس فلسفه تاریخ: بلوخ امید را اصل محرک تاریخ می‌دانست که بی‌وجود آن نه استثمار سرمایه و نه استبداد قدرت نمی‌توانند انسان را به سوی آینده‌های ممکن پیش برند. این کتاب واکنش‌های بسیاری برانگیخت که شناخته شده‌ترین آنها کتاب‌هانس یوناس، فیلسوف آلمانی تحت عنوان "اصل مسئولیت" (1979) در برابر اصل امید بود.

"الاهیات امید" اثر یورگن مولتمان، روحانی پروتستان را می‌توان دومین اثر سه گانه امید دانست که در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت. این کتاب اولین گفت و گوی الاهیات مسیحی با مارکسیسم بود که در مخالفت با الاهیات متافیزیک و خصوصی کردن ایمان، مسیحیت را به تعهد اجتماعی و سیاسی در این دنیا فرا می‌خواند. از نظر مولتمان، الاهیات مسیحی همچنان‌که ایمانی در جستجوی خرد[1] است، می‌بایست امیدی در

1. fides quaerens intellectum
2. spes quaerens intellectum

جستجوی‌خرد[2] نیز باشد. وی با ارجاع به سخن مارکس در خصوص فلسفه نوشت: "الاهیات به‌تفسیری دیگر از جهان، تاریخ و شرایط انسانی‌بسنده نمی‌کند، بلکه می‌کوشد که تا زمان تحول نهایی الهی، این شرایط را تغییر دهد." (Moltmann, 1964)

"جامعه‌شناسی امید"، آخرین اثر این سه گانه است که در سال ۱۹۷۳ انتشار یافت.

***

## امید: خواب یک آدم بیدار: جامعه‌شناسی تخیل

به رغم‌گرایش غالب در جامعه‌شناسی ـ که به سراغ تحلیل واقعیت امور و نهادهای اجتماعی می‌رود ـ آنری دروش به جامعه‌شناسی‌تخیل علاقه داشت. با تاکید بر کارکرد سازنده رویاها، آگاهی، حافظه و تخیلات جمعی و توجه دادن به پدیده‌های مذهبی به عنوان یکی از مهمترین ترکیبات این مجموعه، این جامعه شناسی از جامعه‌شناسی کلاسیک که به نقش تعیین کننده زیربنای مادی اعتقاد داشت، فاصله می‌گرفت. بدین معنا که آنچه تا دیروز به عنوان روبنا و محصول زیربنای مادی و اجتماعی تعریف می‌شد، در این جامعه‌شناسی دارای‌نقشی خودمختار بود و در نتیجه نه الزاما ساخته شده توسط تعیّنات اجتماعی، بلکه همچنین سازنده این تعیّنات قلمداد می‌شد. از نظر دروش، عشق، عمل و اعتقادات، شاخص‌های قدرت خلاق این نیرو هستند. فی‌المثل در عشق، عاشق به معشوق عشق می ورزد. می‌شود گفت که این عشق به دلیل زیبایی معشوق است. اما آیا این قدرت سازنده عشق نیست که معشوق را در چشم عاشق زیبا می‌نمایاند؟ و یا در مورد اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی خود، آیا ما این اعتقادات را می‌پذیریم به دلیل این‌که عقلانی هستند و یا این‌که با تعلقات اعتقادی خود، عقلانی قلمدادشان می‌کنیم؟ در همه این نمونه‌ها ما شاهد قدرت خلاق تخیلات هستیم. در پدیده های مذهبی نیز، یک سیستم نیروهای‌خلاق و سازنده نهفته است و به گفته دروش، غیر منطقی بودن منطق این نیروهاست که

به‌وجـودآورنـده جـوامع است و بـدون این نیـروها جـوامع از هم می‌پاشند (Desroches, 1973:230).

درگرایش به این وجـه از جامعـه‌شناسی، دروش از دورکهیم و توجه وی به واقعیت‌های اجتماعی غیر مادی (فـرهنگ، دین...) و همچنین از روژه باستید، جامعه شناس پروتستان "آمریکای سـیاه" (Bastide, R., 1967) تاثیر بسیاری پذیرفته بود. باستید در اثر خود تحت عنوان "جامعه‌شناسی رویا" می‌نویسد: جامـعه‌شناسی تنها به انسان بیدار توجـه می‌کند، انگار که انسان به خواب رفته، یک آدم مرده است. (.... )آیا جامعه‌شناس حق دارد نیمه دیگر زندگی ما را ندیده بگیرد و انسان را تنها ایستاده و نشسـته تصور کند و نه دراز کشیـده و در حال خواب و خیـال؟ جامعه شناسی، بر طبق فـرهنگ ما که فـرهنگ تولید است، ...فکر می‌کند که کـار، رویاها را تسـخیر می‌کند. آیا این انقطاع رادیکال میـان کار و رویا، مـیان امـر فـیزیکی و امـر اجـتمـاعی، در دو نیمـه انسان کـه کار و تخیل است، واقـعاً پایه و اسـاسی دارد؟ آیا بهتـر نیست کـه ببینیم چطور روشنایی‌هـای قـبل از طلوع و بعـد از غـروب آفـتـاب، مـاده تاریک و تیره انسـان، امر اجـتماعی را تداوم می‌دهد. به همـان ترتیبی کـه امر اجـتـمـاعی از رویاهای مـا تغـذیه مـی‌کند؟ خـلاصـه کنیم: آیالازم نیـست کـه جامعه‌شناسی رویا را پی بریزیم؟ (Bastide, 1970)

این رویاها در زندگی مـا، به گفـتـه جـامـعـه‌شناس کـانـادایی، فـرناند دومـون، به عنوان یک "روبنای کاربردی"[1] عمل مـی‌کننـد، روبنایی که درست به‌اندازه "زیربنای تولیـدی"، نقشی بنیـادین دارد. دومـون خـواننده را به دو منظر در تحلیل اجـتماعی، توجه می‌داد: در یک چشم‌انداز، تجمـعات انسانی، از پائین توضـیح داده می‌شـود، بدین مـعنا که انسـان‌ها منافـعی دارند که بر اسـاس مناسـبـات تولیـدی شـکل گـرفـتـه است. بـه طبـقـاتی‌وابسـتـه‌اند و در سـازمـان‌های اجـتمـاعی دخیل‌اند و رویاها و ایدئولوژی‌هـایشـان توسط کار و تضـادهای اجـتماعی‌ای که با آن درگیرند، شکل می‌گیرد. اما از منظری دیگر،

1. Superstructure opératoire

نقطه آغازین تحلیل، نه مناسبات اجتماعی، بلکه رویاهایی ست که همه انسان‌ها در سر می‌پرورانند. از نظر وی، برای پذیرش این زاویه دید، لازم نیست که به وجود یک روح جمعی مرموز که بر جوامع حاکم است، اعتقاد داشته باشیم، کافی است بپذیریم که انسان‌ها در همان حال که کار می‌کنند، رویاهایی در سر می‌پرورانند و در همان حال که خیال می‌کنند، کار می‌کنند و هم این‌که قبول کنیم که اگر کار قوام دارد، تکنیک دارد و از سازماندهی خاص خود برخوردار است، رویاها هم جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند و بر تجمع انسان‌ها، منطقی را حاکم می‌کنند، که به دلیل گنگ بودنش در قیاس با منطق کار اجتماعی، لازم است که حلاجی شود (Dumont, 1971).

جامعه‌شناسی رویا، یکی از سرفصل‌های جامعه‌شناسی تخیل را تشکیل می‌داد. در این حوزه، آنری دروش فصل دیگری را انتخاب کرده بود: جامعه‌شناسی امید. وی به کارکرد اجتماعی رویاها و به نقش امید در زندگی اجتماعی توجه می‌کند. در مقدمه کتابش تحت عنوان "جامعه‌شناسی امید" می‌نویسد: "معجزه طناب شاید دعوت به یک مسابقه باشد. مسابقه میان جامعه‌شناسی‌ای که "ماتریالیست" نامیده می‌شود و جامعه‌شناسی‌ای که به گفته دورکهیم، اگر نگوییم ایده‌آلیست است اما می‌تواند و باید به ایده‌آل‌های اجتماعی، خلاقیت خاص اجتماعی خود را بازدهد. اگر امید یک طناب است، مگر نه این‌که اعجاز آن ایجاد چنین خلاقیتی است؟" (Desroches, 1973:11) در اعجاز این جامعه‌شناسی، دروش به وجوه غیر عقلانی، ایمانی و مسیحایی دراندیشه جامعه شناسان و مشخصاً سن سیمون، اگوست کنت و همچنین دورکهیم نیز بی‌توجه نمی‌ماند. در خصوص سن سیمون به نقل از دورکهیم می‌نویسد: این نه استنتاجات منطقی بلکه "ایمان" سن سیمون به اقتدار علم بود که به او مفهوم علم‌الاجتماع را "الهام کرد". در خصوص اگوست کنت، دروش به اگوست کنت مرحله چهارم، کاهن دین بشریت مراجعه می‌کند و در نقد قانون مراحل سه‌گانه الاهیات و ماورالطبیعه و علم در اندیشه اگوست کنت، به نقل از او می‌نویسد: "اگر عمیقاً بیندیشیم، علم هم به معنای واقعی‌اش، به همان‌اندازه

که الاهیات و ماواءالطبیعه، مقدماتی است و باید در نهایت به وسیله دین جهانی حذف شود. در برابر دین جهانی، سه مرحله مورد نظر اگوست کنت، نخستین آنها، موقتی، دومی، انتقالی و آخری زمینه ساز است. "(Bastide, 1966) و در نهایت دروش می‌پرسد آیا در آثار دورکهیم نیز گاه نشانه‌ای از نوعی انتظار ظهور نمی‌یابیم؟ آنجا که می‌نویسد: "آرمان‌های قدیمی و الهه‌هایی که تجسم آنها بودند در حال مردنند چرا که دیگر پاسخگوی مطالبات جدیدی که به وجود آمده‌اند نیستند و آرمان‌های جدیدی که برای جهت دادن به زندگی‌مان ضروریند، هنوز متولد نشده‌اند"..."اما روزی خواهد آمد، که جوامع ما دوباره لحظات جوشان و خلاق خود را خواهند داشت و در این لحظات، آرمان‌های جدیدی ظهور خواهند یافت (...) انجیلی نیست که جاودان باشد و دلیلی وجود ندارد که بپنداریم که بشریت از این پس از خلق انجیل‌های جدید دیگری ناتوان است." (Durkheim, 1970:115)

بدین‌ترتیب "جامعه‌شناسی امید"، از "امیدهای مذهبی گونه جامعه‌شناسی" نیز غافل نمی‌ماند. امیدی که از نظر دروش، در تکوین این رشته به همان‌اندازه که در تداوم آن حضور دارد حاضر است.

تخیل، انتظار و طناب، واژه‌های کلیدی جامعه‌شناسی امید را تشکیل می‌دهند. با تخیل، انسان‌ها، رویای جهانی دیگر را در سر می‌پرورانند، امیدوار می‌شوند، انتظار رسیدنش را می‌کشند، بی‌قرار می‌شوند و می‌کوشند تا تحقق آن را به جلو بیندازند. طناب را به هوا پرتاب می‌کنند و معجزه طناب، این چنین به وقوع می‌پیوندد و تکرار می‌شود.

## امید، پیمان انسان و خدا: مذهب

امید، موضوع اصلی مطالعات و تحقیقات آنری دروش است. دربحث امید، دروش به تعریفی از ارسطو بر می‌خورد و مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد: "امید چیست؟ خواب یک آدم بیدار". "تخیلی سازنده" که انسان را از واقعیت موجود فرا می برد و به تغییر آن می‌خواند. در افق بیکرانه امید، دروش به الاهیات گوناگون توجه می کند. به امیدواری مذهبی و همچنین به

امیدهایی عرفی و بی‌الاهیات. امیدهای خلاق و سازنده و همچنین امیدهایی ناکام، به دام افتاده، تهی شده، امیدهایی نومید، که حامل وعده‌هایی هستند که پیشاپیش محکوم به شکست‌اند. اما در این مقاله ما تنها به معرفی سه جلوه امید از منظر دروش بسنده می‌کنیم: نخست امید همچون یک پیمان (مذهب) سپس به عنوان یک پروژه (اتوپی) و سرانجام امید همچون انتظار (هزاره‌گرایی و منجی‌گرایی).

به گفته دروش، الاهیات قدیم، امید را استراتژی روانی اجتماعی یک پیمان‌می‌دانست: پیمان میان انسان و خدایش. اما همه مذاهب، مذاهب امید نیستند. مذاهبی که واقعیت این جهانی و نظم موجود را به رسمیت می‌شناسند و می‌پذیرند، امکان هر گونه امیدی را از میان می‌برند. در این مذاهب، دین با جامعه و با نظم و قدرت حاکم بر آن یکی می‌شود و در نتیجه هیچ گونه گشایشی برای خروج از وضع موجود، فراهم نمی‌کند. دین مصر قدیم ـ که در فرعون تبلور می‌یافت ـ و دین ودایی ـ که درطبقات و کاست‌ها ـ نمونه‌های‌شاخص چنین ادیان بسته‌ای هستند. در حالی که، دین امید، دینی است که دنیایی دیگر و آخرت دیگری را تصور می‌کند، در پیشبرد یک پروژه آرمانی سهیم می‌شود و خیال تحقق جامعه‌ای دیگر را در سر دارد. در این جاست که امید همچون "اندیشه پردازی جمعی"[۵] عمل می‌کند و آرمان‌های مذهبی، شاخص‌ترین جلوه این امیدند. اندیشه پردازی جمعی یکی از مباحث اصلی دورکهیم است. از نظر وی "بخش مهمی از جامعه‌شناسی باید در جستجوی قوانین‌اندیشه پردازی جمعی باشد، بخشی که به تمامی باید پی‌ریزی شود". دورکهیم معتقد بود که با تجمع، تعامل و یکی‌شدن جان‌های فردی، افراد یک اجتماع انسانی به نوعی فردیت روحی جدید دست می‌یابند. از خلال این فردیت جمعی‌است که می‌توان به مکانیسم‌اندیشه‌پردازی جمعی پی برد[۶] (Durkheim, 1895). در بسط این ایده، آنری دروش، حافظه، آگاهی و تخیل را سه رکن‌اندیشه پردازی جمعی در گذشته، حال و آینده می‌داند، و موضوع کار خود قرار می‌دهد. آرمان‌ها و اتوپی از نظر دروش بارزترین نمود اندیشه پردازی جمعی در آینده هستند.

در "فلسفه وجامعه‌شناسی"، دورکهیم نوشته بود: "اگر انسان آرمان هایی را در ذهن می‌پرورد و نیز اگر می‌تواند از این کنش ذهنی فراتر رود و خود را به آرمان ها نزدیک گرداند از آنروست که موجودی اجتماعی است. این جامعه است که او را مجبور می‌سازد و یا بدانسو می‌راند که بدینسان از خویشتن فراتر رود و والایش یابد و باز همین جامعه است که دست افزارهای این کار را برای او فراهم می‌سازد. جامعه تنها از طریق وجدان یافتن به خویش است که می‌تواند فرد را از خویشتن فراتر برد و او را به فراخنای حیات عالی‌تری هدایت کند. جامعه در بنای خویش کامیاب نخواهد شد مگر آن که به آفرینش آرمان بپردازد. حیات اجتماعی در وجود آرمان ها و در چهره اندیشه‌هاست. (...) هنگامی که جامعه را از دیدگاه پاره‌ای کارکردهای زیستی همچون جسمی سازمان یافته می‌پندارند، در واقع از قدر او می‌کاهند. در این جسم روانی وجود دارد و این روان همانا آرمان های جمعی ست. این آرمان ها چیزهای انتزاعی و تجلیات بی‌حرارت معنوی نیستند که از هر گونه تأثیر و کاربرد بی‌بهره باشند. آنها در گوهر خویش جنبش زایند زیرا در پسشان نیروهایی واقعی و برانگیزاننده وجود دارد. این نیروها نیروهای جمعی هستند." (دورکهیم۱۳۱ :۱۳۶۰).

در این جستجو، دورکهیم به مطالعه مذهب و تحلیل پدیده‌های مذهبی به عنوان عناصر اصلی نظام عقاید مشترک می‌پردازد و به یک تمایز اساسی اشاره می‌کند: تمایز میان ایده‌ها (عقاید) و نیروها (اعمال). همان دو وجهی که دروش تیتر نشریه خود قرار داده بود. دورکهیم توضیح می‌دهد: "دین تنها یک سیستم عقاید نیست. دین قبل از هر چیز یک سیستم نیروهاست. (...) زندگی دینی، دربرگیرنده وجود نیروهای بسیار خاصی‌است. (...) این نیروست که کوه‌ها را از جا بر می‌کند. مقصودم این است: انسانی که زیست مذهبی دارد، فکر می‌کند در نیرویی که بر او حاکم است، مشارکت دارد، نیرویی که در عین حال حمایتش می‌کند و او را به فراسوی خود می‌خواند. در یک کلام، شاخصه مذهب، تاثیر حرکت زایی است که بر وجدان انسان‌ها دارد." (Durkheim, 1913-1914).

تمایز میان *ایده‌ها* و *نیروها*، در میان لوژی‌ها psy- socio-logie, antropo-cho-logie, théo-logie واورژی‌ها chir - urgie, lit - urgie, dramat - urgie نمود می‌یابد. لوژی‌ها که از شناخت (لوگوس) سرچشمه می‌گیرند و اورژی‌ها که زاییده عمل هستند (از ریشه ergo). این تمایز از نظر دروش عنوان دیگر تفکیک میان "اخلاق اعتقادات" و "اخلاق مسئولیت" دراندیشه ماکس وبر است (Weber, 1959:198) تمایزی که اعتقاد و مسئولیت را نه در برابر هم که در کنار هم می‌نشاند تا بدینترتیب به گفته وبر انسان اصیل واقعی را به‌وجود بیاورد. از این‌روست که دروش، به تبع وبر، برای نشان دادن فهم خود از جامعه‌شناسی و "تکمیل" آن، به ابداعی زبان‌شناسانه دست‌می‌زند و در کنار سوسیو ـ لوژی (socio-logie)، جامعه‌شناسی از سوسیو ـ اورژی (socio-urgie) به‌معنای توانمندی جادویی ـ مذهبی برای خلق امر اجتماعی، سخن می‌گوید.

او پدیده‌های مذهبی را در سه سطح تقسیم‌بندی می‌کند:

اولین سطح، سطح ناپایدار سیستم عقاید است. سطح تاملات و جستجوهای ذهنی و تئوریک محض. توضیحگر انسان و جهان. تشخیص او در این سطح این است: مذهب، علم جامعه بدون علم است. بر این اساس، اندیشه علمی یگانه شکل عالی‌اندیشه مذهبی ا ست و در نتیجه طبیعی است که به میزانی که‌اندیشه علمی در انجام وظایفش قابلیت بیشتری می‌یابد، اندیشه مذهبی در برابرش رنگ ببازد. در اینجا، ما در سطح شناخت محض (لوژی) هستیم و شناخت‌های علمی (انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی،...) تدریجاً بر شناخت‌های مذهبی (خداشناسی) برتری می‌یابند.

آخرین سطح، بر خلاف اولی، سطح جاودان اعمال است و یا به اصطلاح دورکهیم: کیش و آئین.[1] در اینجا ما دیگر از منطق شناخت خارج می‌شویم و به منطق عمل می‌پیوندیم. از نظر دورکهیم، در مذهب یک وجه

1. culte

جاودانه هست و آن کیش است. وی می‌نویسد: کارکرد واقعی مذهب این نیست که ما را به‌اندیشیدن وادارد و قوه شناخت ما را تغذیه کند، بلکه کار مذهب این است که ما را به عمل وادارد و به ما کمک کند که زندگی کنیم. (Durkheim, 1912:595).

در این بین، سطح میانه‌ای هم هست که دروش سطح "ایده‌ها و نیروها" می‌نامد. سطح نخست، سیستم عقاید بدون نیروست. سطح آخر، سیستم نیروهای بدون عقاید است. در این میان، سطح میانه، سطح ایده‌ها – نیروهاست، سطحی که دروش "اندیشه‌پردازی جمعی" می‌نامد. در ترکیب این لایه، عناصری از علم نیز وام گرفته می شود. اما به گفته دورکهیم، "علم قطعه قطعه و ناتمام است. کند پیش می‌رود و هیچگاه به سرانجام نمی‌رسد. اما زندگی نمی‌تواند منتظر بماند. در نتیجه از ایمان تغذیه می‌کند، ایمانی که قبل از هر چیز، دورخیزی برای عمل است. در حالی که علم، هر چقدر هم که هلش بدهیم، باز هم از عمل فاصله دارد." (Durkheim, 1912:615) و دروش اضافه می‌کند: جامعه‌شناسی می‌داند که علم مسری نیست اما همچنین می‌داند که علم برای این که مسری شود، باید مبتلا باشد! (Desroches, 1973:236).

در اینجاست که شناخت و عمل، (لوژی و اورژی) به هم می‌آمیزند. ترکیب میان شناخت و عمل از نظر دورکهیم هم کار مذاهب عالمانه و الاهیات است و هم در ایدئولوژی هایی چون سوسیالیسم، موجود است. در این تحلیل، اندیشه‌پردازی های جمعی در یک جامعه همان نقش واکنش‌ها و پیش داوری‌ها را در یک ارگانیسم زنده ایفا می‌کنند. یک جامعه بدون پیش داوری همچون یک ارگانیسم بدون واکنش است. هیولایی که نمی‌تواند زندگی کند. از این روست که "حتا عقلانی‌ترین و عرفی‌ترین ادیان نیز نمی‌توانند و نخواهند توانست از شکلی از خیال‌پردازی صرف نظر کنند". در این تحلیل به گفته دروش، "دورکهیم از دینی سخن می‌گوید که ایمان است و امید. دینی که کوه ها را جا به جا می‌کند، دینی که در آن انسان از جانب نیرویی که بر او حاکم است، حمایت نیز می‌شود. دینی که ارزش خود را نه از میزان

اعتبار عقلانی سیستم توضیحی‌اش، بلکه از قدرت بسیج کننده، قدرت تحرک و خیال آفرینی‌اش می‌گیرد" (Desroches, 1973:31). این دین کدام دین است؟ دینی‌است که دروش " امرمذهبی منتقد" در برابر "پدیده‌های مذهبی ارگانیک" می‌خواند. اتوپی‌ها، تداوم این پدیده‌های مذهبی منتقد در عصر جدید هستند.

از نظر وی، مطالعه اتوپی‌های مدرن، امکان تحلیل اشکال گوناگون جذب مذهب را در بطن مدرنیته فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که مدرنیته در نتیجه پیشرفت خود، در عین حال که سلطه سیستم و نهادهای مذهبی را از بین می‌برد اما آرمان‌های مذهبی را تملک و عرفی می‌کند. روند تاریخی مدرنیته، دین را مضمحل می‌کند در حالی که اتوپی مدرنیته، به‌وجود آورنده احساس دینی و نیاز به معنایی است که قوام‌یافته‌ترین تجلی‌شان در سیستم های دینی است. فاصله عمیقی که میان واقعیت روزمره و چشم‌انداز آرمانی آن وجود دارد، فضایی را ایجاد می‌کند که در آن امر دینی با مشخصه تجزیه مدام و ترکیب مجدد خود امکان بروز و بیان می‌یابد.

## امید، همچون پروژه تخیلی جامعه جایگزین: اتوپی

امید در عین حال به عنوان یک پروژه نیز عمل می‌کند و در اینجاست که اتوپی همچون جلوه‌ای از امید بارز می‌شود. به گفته ارنست بلوخ، "میان "هستی" و "نیستی"، "نه هنوز موجود"[1]" هم هست. (Bloch, 1976) آنچه که هست، چون خیالش می‌کنیم و نیست، چون هنوز به واقعیت نپیوسته است. اتوپی به این "نه هنوز" جان می‌دهد و امید، امکان وجود این نیستی را فراهم می‌کند. از این روست که "اتوپی و امید در نگاه دروش، همزادند: "اتوپی و امید آیا خواهران دوقلو نیستند؟ در اتوپی، امید جامعه‌ای دیگر هست. در امید، اتوپی دنیایی دیگر. در هر دو استراتژی "دیگر بودگی"[2]

---

1. Non encore existant / noch nicht sein.
2. Altérité.

.(Desroches, 1973:37)

در تعریف اتوپی می‌نویسد: "جایی که هیچ جا نیست. یک حضور غایب، یک واقعیت غیرواقعی. جهانی واژگونه که مشروعیت جهان سرها را زیر سوال می‌برد". نه فرار از واقعیت موجود به سوی دنیایی تخیلی بلکه کندوکاو در امکانات عینی واقعیت. چرا که اتوپی، بیش از هر چیز یک پروژه برای تحقق واقعیتی دیگر است. این "دیگربودگی"، (تخیل چیز دیگری) در سه مرحله تحقق می‌یابد: تناوب میان رویا و واقعیت (آلترنانس)[1]، درگیری با واقعیت موجود (آلترکاسیون)[2] و نهایتاً جایگزینی واقعیت مطلوب (آلترناتیو)[3].

مرحله نخست (آلترنانس) خواب و خیال است. تناوب میان خواب و واقعیت. به گفته دروش در بطن اتوپی همواره این شک هست: اگر خواب ما از واقعیت، واقعی‌تر باشد؟ اگر بیانگرگرایشی باشد به فراروی از واقعیت؟ در این صورت اتوپی می‌تواند تنها ارضای نیاز انسانی به تخیل باشد. تخیل رویایی فردی، خواب زندگی دیگری، یا تصور تحقق جهانی یک ارزش، سلطه جهانی یک مذهب، یک ایدئولوژی و یا رویای ظهور کسی که می‌آید و طرح دیگری می‌اندازد (منجی‌گری). تخیل این چیز دیگر که در برابرمان نیست، انتظار این کس دیگری که قرار است بیاید، واقعیت موجود را غیر قابل تحمل می‌کند و به مقاومت، مخالفت و درگیری با آن می انجامد. شک جای خود را به اعتراض می‌دهد. (آلترکاسیون) و بدین‌ترتیب به گفته ژید: گذر می‌کنیم و به واقعیت پا می‌گذاریم. این دومین مرحله"از در تنگ اتوپی" در پیشبرد اتوپی ست. در مرحله نهایی، مرحله جایگزینی (آلترناتیو)، تخیل، مولد یک پروژه می‌شود و نطفه جایگزینی آنچه که هست شکل می‌بندد. پروژه مخاطبانی می‌یابد، قوت می‌گیرد، زمینه‌ساز یک جریان اجتماعی می‌شود، افکار عمومی را به وجود می‌آورد و در نهایت به

1. Alternance
2. Altercation
3. Alternative

شکل‌گیری نیروی جانشین واقعیت موجود بدل می‌گردد. اتوپی تحقق می‌یابد و به واقعیت می‌پیوندد. بدین ترتیب "اتوپی‌ها به وجود آورنده تاریخ می‌شوند و تاریخ به‌وجودآورنده اتوپی‌ها." (Desroches, E.U) کمونیسم مارکس، به وجودآورنده جماهیر شوروی می‌شود و آلتوناند هرزل (نام کتابی که به عبری تل‌آویو خوانده می‌شود)، اساس تجربه اجتماعی و سندیکایی اسرائیل قرار می‌گیرد.

"اتوپی" توماس مور را مانیفست اومانیزم مسیحی می‌خوانند. اومانیسمی که مبتنی بر خوشبینی به طبیعت انسان و امید به تخیل سازنده[1] اوست. پیش از آن آراسموس دوست و همکار مور، مشهورترین رساله‌اش را به ستایش قدرت جهانی دیوانگی (1658) اختصاص داده بود. اما با بریدگی اومانیسم از مذهب در قرن جدید، اتوپی وجه استعلایی خود را از دست داد و با سیاست در آمیخت و با ظهور کمونیسم ـ به عنوان اتوپی مسلط قرن بیستم ـ با ایدئولوژی‌های جدید این همانی یافت. کمونیسم بر خلاف جریانات آرمانگرای پیشین که عمدتا در هزاره‌گرایی و منجی‌گرایی تبلور می‌یافت، نسبت ملکوت آسمان‌ها و زمین را وارونه کرد و تحقق بهشت اخروی را در دنیا وعده داد. اما آنری دروش، در مقام جامعه‌شناس دین و به عنوان یک مارکسیسم‌شناس، در عین توجه به تفاوت‌های اعتقادی، به کارکرد واحدشان نظر داشت و هر دو را از زمره "تخیلات سازنده" می‌دانست. در این بحث، جامعه‌شناس مورد استناد دروش، گرامشی بود. در توضیح این انتخاب می‌نویسد: گرامشی از آنهاست که مثلاً تفکیک رایج میان سوسیالیسم "آرمانی، تخیلی" و "علمی" را وحی منزل نمی‌دانست و از عوامزدگی این نوع دسته بندی ها پرهیز می‌کرد. امروزه تحلیل‌هایی که عناصر آرمانی را در این علم و عناصر علمی را در آن آرمان تشخیص می‌دهند، زیادند.[۷] (Desroches, 1973:35)، وی به نقل ازگرامشی می‌نویسد: "دین عظیم‌ترین اتوپی است." بدین معنا که عظیم‌ترین متافیزیکی است که در تاریخ ظهور کرده است، چرا که دین بزرگ‌ترین تلاش جهت آشتی

---

1. Imagination constituante

تناقضات واقعی زندگی تاریخی در شکلی اسطوره‌ای است: دین تاکید می‌کند که انسان‌ها "طبیعت" واحدی دارند و انسان به شکل کلی، به عنوان مخلوق خدا، پسر خدا، برادر دیگر انسان‌ها و برابر با دیگر انسان‌ها، آزاد در میان دیگر انسان ها و همچون دیگر انسان‌ها وجود دارد و می‌تواند با دیدن خود در خدا، بدین‌گونه به خود بیندیشد: (خودآگاهی بشریت) و در عین حال دین تاکید می‌کند که این همه متعلق به این جهان نیست و در جهانی دیگر تحقق می‌یابد: (درک اتوپیک). بدین‌ترتیب در میان انسان‌ها افکار برابری، برادری و آزادی نطفه می‌بندد، آنهم در میان اقشاری از انسان‌ها که خود را با یکدیگر برابر نمی‌بینند و برادر نمی‌دانند و در نسبت شان با دیگر انسان‌ها، خود را آزاد نمی‌یابند و بدین‌ترتیب است که در همه جنبش‌های رادیکال مردمی، به نحوی، در اشکال و ایدئولوژی‌هایی متعین، این خواست‌ها همواره مطرح شده‌اند".
(Gramsci, 1959:102)

در تفسیر تمثیل طناب دروش می‌گوید، مهم نیست که این طناب از کجا آمده است. مهم نیست که با پرتاب طناب به سوی صخره، برای نجات کشتی در حال غرق شدن، فکر کنیم که داریم صخره را به سوی خودمان می‌کشانیم. مهم پیشروی است و کندوکاو در امکانات عینی واقعیت اطرافمان. آنری دروش، این "عابر مرزها"، مرز میان دوگانه‌ها را رعایت نمی‌کرد و از آنها عبور می‌کرد. از نظر وی، هدف در نهایت فرار کردن از این تناقض نماها و کشف تقاطع میان این دو بود.

کشف این تقاطع را دروش با عبور از مرزهای معمول میان حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی (دینی، جنبش‌های اجتماعی، سیاسی...) و مورد سوال قرار دادن مفاهیم پایه‌ای جامعه‌شناسی ادیان ممکن می‌سازد. سال ها مطالعه اتوپی‌ها و تحقیق میدانی در مورد جریانات آرمانگرا به وی نشان داده بود که به‌رغم کاربرد اصطلاحاتی چون دین، خدا، امر قدسی، وحی، کلیسا، ایمان...که در فرهنگ عموم معمولاً یکی گرفته می‌شوند، در اتوپی‌های مذهبی این مفاهیم گاه با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند. در فرهنگ عموم و زبان روزمره، مذهبی بودن با خداپرستی، الاهیات، ایمان، تعلق به یک دین و آئین و

شعائر مشخص، یکی گرفته می‌شود و از این همه مجموعه واحدی می‌سازند که در پی هم می‌آیند و تفکیک آنها معمول نیست. در حالی که مطالعه میدانی گروه‌بندی‌های مذهبی به دروش نشان داده بود که دینداری‌هایی هست که در آن خدا حضور ندارد، یا خداپرستانی هستند که خود را به هیچ دینی وابسته نمی‌دانند، یا اعتقاد به امور قدسی وجود دارد ولی بی‌وجود یک دین و حتا بی‌وجود خدا، و یا مفاهیمی چون دین و یا خدا وجود دارد ولی از این مفاهیم تقدس‌زدایی شده است، و، یا به وحی اعتقاد دارند ولی بی‌وجود سازمان رسمی کلیسا به عنوان دستگاه مفسر کلام خدا، و دینداری‌هایی که الاهیات ندارند و ایمان‌هایی قوی و جوشانی که خود را به هیچ دینی متعلق نمی‌دانند.

در این میان از نظر دروش در مقام یک جامعه‌شناس، مهم این است که هر کدام از این گرایش‌ها، به وجودآورنده یک رفتار اجتماعی، یک عرفان و یا اخلاق خاص خود هستند. اخلاقی که وی نه به "خداپرستی" و نه به "بی‌خدایی"، که به "ناخدایی" منسوبش می‌کند. "ناخدایی" یا اوته‌ایسم(u-théisme) اصطلاحی است که دروش وضع کرده است و مانند او- توپی که از دو حرف "او" (ou) به معنای نه، و "توپوس" (topos) به معنای مکان و جا، تشکیل شده است. اوته ایسم (u-théisme)، هم در برابر خداپرستی (théisme) و هم بی‌خدایی (a-théisme)، قرار می‌گیرد. در توضیح اوته‌ایسم می‌گوید: "من مفهوم ناخدایی را در برابر خداپرستی و بی‌خدایی وضع کردم. ناخدایی یا خدایان آنگونه که می‌توانستند باشند و هیچ گاه نبوده‌اند. و این همه را تحت تاثیر و پوشش ضرب‌المثلی قرار می‌دهم که می‌گویند از ضرب‌المثل های روسی است: خدا را شکر! خدا وجود ندارد. ولی، پناه بر خدا! اگر وجود داشت چی؟!" (Paquot, 1992:104)

و بدین‌ترتیب دروش باز مرز متعارف دیگری را درمی‌نوردد: مرز میان دین و بی‌دینی را. او این مرز را نه در اعتقادات بلکه در اخلاق و نه در بینش افراد که در منش اجتماعی‌شان جستجو می‌کند.

## امید، همچون انتظار: منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی

به اعتقاد دروش تمایز میان افراد را نمی‌بایست در تفاوت های

اعتقادی‌شان جست، بلکه تفاوت میان انسان ها در رفتار اجتماعی و پایبندی عملی به اعتقاداتشان است. این دیدگاه را می‌توان فی‌المثل در تمایزی که دروش میان دو اصطلاح آرمان‌گراها "اتوپیست‌ها"[1] و آرمان‌زیست‌ها (یا شهروندان اتوپی ـ اتوپیین‌ها[2]) قائل می‌شود، مشاهده کرد. به گفته دروش، آرمان‌گراها به وجود آورنده بزرگترین اتوپی‌های مکتوب هستند اما دغدغه تحققش را ندارند، در حالی که آرمان‌زیست‌ها به تخیل بسنده نمی‌کنند و می‌کوشند رویای خود را متحقق کنند. در میان اتوپی‌های مکتوب، "جمهوری" افلاطون، "مدینه فاضله"ی فارابی، "اتوپی" توماس مور، "سوسیالیسم اتوپیک" فرانسیس‌بیکن و آنچه که مارکس "آتلانتید جدید" می‌نامید، شناخته‌شده‌ترند. اما آنچه که در نگاه دروش، جذاب‌تر است، آرمان زیست شده است، آرمانی که در تخیل نطفه می‌بندد و سپس با تلاش جهت صورت بخشیدن به این خیال و تملک کردن آن، به واقعیت می‌پیوندد. از نظر وی، آرمان‌زیست‌ها عمدتاً در جریانات منجی‌گرا و هزاره‌گرا متجلی می‌شوند. گرایش وی به جنبش‌های هزاره‌گرا و منجی‌گرا از همین جاست و مهم‌ترین فرهنگ لغاتی که در حوزه مسیحیت به این جریانات اختصاص داده شده است، تحت عنوان "خدایان انسان‌ها" تألیف اوست.

در کاربرد دو اصطلاح منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی، دروش به دو بعد مذهبی و اجتماعی توجه می‌دهد. بعد اجتماعی در جریان هزاره‌گرا متجلی می‌شود و بعد مذهبی در جریان منجی‌گرا. هزاره‌گرایی جریانی اجتماعی است که به ظهور یک منجی در هر هزاره اعتقاد دارد. منجی‌ای که با ظهور خود به نظم کهن پایان می‌بخشد و طرح دیگری پی می‌ریزد. این منجی، "مسیح موعود"[3] در سنت یهودی ـ مسیحی و "مهدی موعود" در سنت اسلامی ـ شیعی، چهره مذهبی هزاره‌گرایی است. اما از نظر دروش می‌بایست میان دو

1. Utopiste
2. Utopien
3. Messie
4. Pré-millénarisme
5. Post - Millénarisme

گرایش پیشاهزاره‌گرایی[4] و پساهزاره‌گرایی[5] تفکیک قائل شد.

پیشاهزاره‌گراها، منتظرند. چشم به راه ظهور مسیح نجات‌دهنده و مهدی دادگستری که نظم حاضر را پایان می‌بخشد، ملکوت خدا (در سنت یهودی - مسیحی) و عدل الهی (در سنت اسلامی) را بر قرار می‌کند و نظم جدیدی را پی می‌ریزد و آنها که در انتظار و آماده ظهورش بودند، در این ملکوت وارد می‌شوند. در نتیجه از منظر پیش هزاره‌گراها، این ظهور از بالا، یکباره و بی دخالت انسان، به وقوع می‌پیوندد، در تسلسل تاریخی انقطاعی ایجاد می‌کند و انسان در وقوع و یا به جلو انداختنش نقشی ندارد. در حالی که از نظر پساهزاره‌گراها، نجات، از پائین، تدریجاً و توسط انسان‌ها میسر می‌شود و تلاش انسان در بالفعل کردن و تسریع آن دخیل و موثراست. از این‌رو ظهور واقعه، در سیر تکامل تاریخی قرار دارد و بر اساس منطق درونی تحول اجتماعی و مذهبی خود به مرحله کمالی می‌رسد که ملکوت الهی را به همراه می‌آورد. در نتیجه، آنچه که پیشاهزاره‌گرایی از بالا به پائین و در مکان انتظارش را می‌کشد، پسا هزاره‌گرایی، از پائین به بالا و در زمان جستجویش می‌کند. اما در هر دو چشم‌انداز، عصر طلایی پیش روست و نقش اقلیت‌ها و گروه‌های کوچک مذهبی در رسیدن به آن، تعیین‌کننده است.

از نظر دروش پساهزاره‌گرایی، حلقه پیوند اتوپی‌های انقلابی مدرن با جریان هزاره‌گرا و منجی‌گراست. پساهزاره‌گرایی به دلیل اعتقادش به تحقق تدریجی و تاریخی ملکوت خدا، می‌تواند این ایمان را دنیوی و امروزی کرده، به یک آگاهی اجتماعی عرفی بینجامد و در نهایت به ضرورت تغییر وضعیت موجود بدل کند. بدین‌ترتیب، رویای اتوپیک به کل جامعه منتقل می‌شود. دینامیسم تاریخی همه انقلاب‌های بزرگ، در تداوم همین پروژه‌های آرمانی اولیه به‌وجود آمده‌اند که تدریجا به تحول سیاسی، اجتماعی و مذهبی منجر شده‌اند. بدین‌گونه اتوپی همان طور که با حذف گروه‌بندی‌های طبقاتی و سلسله مراتب قدرت در یک گروه و یا یک اجتماع به تحقق می‌رسد، در زمینه مذهبی نیز به حذف تقسیم‌بندی‌های مذهبی منجر

می شود. در این اجتماع جدید، توده‌هایی که سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود را به دست می‌گرفتند، عملاً به نوعی خودمختاری مذهبی نیز دست می‌یافتند و این همان آرمانی بود که در الاهیات لائیک[1]، تجلی می‌یافت. تفکیک میان هزاره‌گرایی کلان و خرد[2]، از دیگر تمایزهایی است که دروش در تحلیل میان جریانات منجی‌گرا قائل می‌شود. از نظر وی هدف هزاره‌گرایی کلان، تغییر کل جامعه از درون و جانشین کردن رژیم اجتماعی و مذهبی آن است در حالی که هزاره‌گرایی خرد، تکوین اجتماعی آرمانی را در حاشیه جامعه کلان، مد نظر دارد. این تفکیک‌گذاری به ما امکان آن را می‌دهد که فی‌المثل منجی‌گرایی مسیحی پولس قدیس و منجی‌گرایی یهود را از یکدیگر متمایز کنیم.

با این حال وجه مشترک همه این جنبش ها در تحلیل دروش، شکست است. در گفت وگوی ناهمزمانی با روژه باستید که در مقاله "منجی گری ناکام" نوشته بود: "همه آنها که کوشیده‌اند به تعریف منجی گری بپردازند و عوامل و شرایط پیدایشش را کشف کنند، به طور طبیعی به مطالعه جنبش‌های موفق پرداخته‌اند. می‌توان از خود پرسید که آیا از این پس نباید تحقیقات را بر جنبش‌هایی متمرکز کنیم که ناکام مانده‌اند؟" (A.S.R.n°5)، آنری دروش پاسخ می‌دهد: "مگر می‌توان میان منجی‌گری‌ای موفق و منجی‌گری‌ای ناکام تمایز قائل شد؟ آیا جوهره منجی‌گرایی در این نیست که جنبشی ناکام باشد؟ اگر منجی‌گری و تبعات آن چون هزاره‌گرایی، مقوله‌ای از بُن و بنیاد دینی است، این مقوله آیا از بُن و بنیاد مقوله شکست نیست؟" (1973:139)

## شکست پیروز، پیروزی در شکست

تحقق امید، مسئله‌ای بود که همواره دروش را به خود مشغول

1. La théologie du laïcat
2. Macro millénarisme, Micro millénarisme.

می‌کرد. در پرداختن به این موضوع، دروش به دورکهیم باز می‌گردد و میان دو مرحله جلوه امید و تحقق آن تفکیک قائل می‌شود. دورکهیم، پدیده‌های مذهبی را در دو سطح متمایز کرده بود: سطح نخست تجربه اولیه، مستقیم و احساسی امر قدسی و سطح دوم که در آن این تجربه اجتماعی می‌شود، عقلانی می‌شود، قانونمند و آئین‌مند می‌شود و در یک نهاد تبلور می‌یابد. نهادینه کردن این تجربه، اهلی‌اش می‌کند، اجتماعی‌اش می‌کند و در عین حال از پویایی و تاثیر اولیه‌اش می‌کاهد (Desroches, 1969:79)، تمایزی که دورکهیم میان "صور اولیه و متاخر"[1] حیات دینی تشخیص داده بود. این تفکیک میان تجربه اولیه دینی و شکل متاخر نهادینه شده‌اش، در جامعه شناسی ادیان، توفیق بسیاری یافت. یواخیم واخ، همین تفکیک‌گذاری را میان "تجربه" و "بیان"ی دینی قائل شد و برگسون میان دین "دینامیک یا باز" و "استاتیک یا بسته" (برگسون. ۱۳۵۸: ۱۰۵)، روژه باستید میان "دین زیست شده" و "دین کنسروی"[2]، ویلیام جیمز به نوبه خود همین ایده را در تفکیک میان "دین دست اول یا دست دوم" و "تجربه احساسی" و "دین نهادینه" (James, 1902) صورت‌بندی کرد. از طرفی، امید اگر به تمامی تحقق یابد، دیگر برای ادامه زندگی و ادامه تاریخ، امیدی نخواهد ماند. اتوپی اگر متحقق شود، به واقعیت تبدیل می‌شود و پایان می‌یابد. ملکوت مسیح موعود و حکومت مهدی دادگستر را اگر در چهره قدرتی زمینی و این جهانی بازشناسیم، انتظار به پایان می‌رسد. امید از دست می‌رود و تاریخ از حرکت باز می‌ایستد. به نقل از مولتمان، نویسنده کتاب "الاهیات امید"، (Moltmann, 1983) می‌نویسد: "اگر قرار است که در پایان هر کار، دستیابی به هدفی مورد نظر باشد، در این صورت بی‌هیچ تردیدی بهتر آن است که این هدف به دست نیاید، چرا که دستیابی به هدف، زندگی را بی‌هدف می‌گرداند" (Desroches, 1973:55). با

1. «formes élémentaires» et «formes subséquentes»
2. La religion vécu, la religion en conserve. CF:

این حال اگر امید رسیدن به این هدف مشخص و تحقق آن وجود نداشته باشد، امید به خیالبافی تقلیل می‌یابد و هرگونه تلاش و جستجویی بی‌معنا خواهد بود و اگر بخواهیم به زبان وبر سخن بگوییم، تجربه فردی و فرّه‌مندانه[1] اولیه، چنانچه در شکل نهادی تثبیت و اجتماعی نشود، امکان تداوم و بقا نخواهد یافت. در نتیجه تحقق امید، الزامی روانشناسانه و در عین حال اجتماعی است. از طرف دیگر اما، همواره میان سناریویی که برای تحقق اتوپی، پیاده کردن ملکوت خدا و پیشروی به سوی آن عصر طلایی در ذهن می‌پرورانیم و سناریویی که در واقعیت بازی می‌شود، هدفی که برای خود قائل می‌شویم و آنچه که در عمل بدان می‌رسیم، خندق عمیقی وجود دارد. مگر نه آن که اتوپی آزادی، به "دهشت نئولیبرالیسم"[۸] بدل شد و اتوپی برابری، به گولاک‌ها انجامید. کمونیسم پل‌پت به قبرستان انسان بدل شد و اتوپی سلطه نژاد برتر، به اتاق‌های گاز آشویتس، و شهر خدای کالون، ژنو را به جامعه ترور، اختناق و سرکوب بدل کرد؟

پس تاریخ آیا تماماً تاریخ شکست است؟ از نظر دروش مرز میان شکست و پیروزی، برندگان و بازندگان نیز، مرزی قابل عبور است و آنچه از منظر موفقیت یک پروژه در دستیابی به هدف نهایی خود شکست نامیده می‌شود، از منظر دیگری پیروزی قلمداد می‌شود. در تفسیر و رد تفکیک میان دو مفهوم پیروزی و شکست، دروش از تمثیل زندگی و مرگ استفاده می‌کند، از زندگی که عبارت است از پیشروی به سوی مرگ و هر "دم" حیات، که ما را یک گام به مرگ نزدیک‌تر می‌کند. وی به جمله آغازین کتاب ژان لاکروا به نام "شکست" استناد می‌دهد: "...من به تمام کسانی که وسواس موفقیت داشتند اشاره داشتم. کسانی که ادای موفقیتی را درمی‌آورند که هر لحظه به شکست تبدیل می‌شود. چرا که هر لحظه به مرگ، مرگی که برای آنها شکستی نا علاج است، نزدیکشان می‌کند. خوشبخت کسی است که خود را بازنده می‌داند. احساس شکست ما، آغاز تنها موفقیت ممکن است. پس

1. charismatique

موفقیت برندگان کجاست؟ آنها بزرگترین بازندگان‌اند و از اینجاست سماجتشان برای موفقیت." (Desroches, 1973:38).

تاریخ تحقق اتوپی، تاریخ جریانات هزاره‌گرا و منجی‌گرا، تاریخ شکست است و تاریخ امید، تاریخ پیروزی: "امید یک اتوپی پیروز است و اتوپی، یک امید شکست خورده". (Desroches, 1973:38) جستجوی آن بهشت گمشده به سرانجام نرسیده و آن منجی موعود ظهور نکرده است، با این‌حال تاریخ امروز ما، داستان این جستجو و موفقیت‌هایی است که در این مسیر به دست آمده است. همواره میان حقیقتی که آرزویش می‌کنیم و واقعیتی که روبروی ماست، فاصله بسیاری هست. فاصله‌ای که انسان می‌کوشد، با امید و آرمان‌ها آن را، اگر نه پر، لااقل کم‌تر کند و "اگر تصور کنیم که هیچ امیدی وجود ندارد، ضمانت کرده‌ایم که هیچ امیدی نخواهد بود. اما اگر تصور کنیم که سرشتی برای آزادی وجود دارد، که فرصت‌هایی برای تغییر وجود دارد، این امکان وجود دارد که بتوانیم در ساختن دنیایی بهتر مشارکت کنیم". (چامسکی. 2003)

میلووان جیلاس، در کتاب خود تحت عنوان "جامعه کمال نیافته" (Djilas, 1969) می‌نویسد: "من مطمئن هستم که جامعه نمی‌تواند کامل باشد. انسان‌ها باید به افکار و آرمان‌های خود پایبند باشند اما نباید تصور کنند که می‌توانند افکار و آرمان‌هاشان را به تحقق برسانند. ما باید طبیعت اتوپی را بشناسیم. اتوپی به محض این که به قدرت می‌رسد، متعصب و متصلب می‌شود و به نام آرمان‌گرایی خود می‌تواند به سهولت موجبات بدبختی انسان‌ها را فراهم کند. صحبت کردن از جامعه کمال یافته، ممکن است این تصور را پیش آورد که جامعه می‌تواند به کمال رسد و جامعه کامل به‌وجود بیاید، در حالی که چنین چیزی ممکن نیست. وظیفه انسان عصر ما این است که کمال نیافتگی جهان را بپذیرد و در عین حال بفهمد که اومانیسم، رویاها، و تخیلات انسان دوستانه، برای اصلاح بی‌وقفه جامعه، برای بهبود و پیشرفت آن، ضروریند".

اما حتا در این دیدگاه نیز که بر واقعیت کمال‌نیافتگی جامعه تاکید

می‌کند و تصریح دارد که به هر حال رویاهای ما امکان تحقق تمام و کمال خود را نخواهند داشت، درست از زمانی که تبصره "وظیفه"ی اصلاح و بهبود و پیشرفت جامعه را باز می‌کند، باز رویای اتوپیک سر بر می‌دارد و تسلسل شکست وپیروزی از سر گرفته شود. چرا که همچنان که دروش به نقل از آلتوسر گوشزد می‌کند: "تنها یک درک ایدئولوژیک از جهان توانسته است که جوامعی را تصور کند که در آنها ایدئولوژی وجود ندارد و اندیشه اتوپیایی جهانی را در سر بپروراند که در آن ایدئولوژی، بی‌آن‌که رد پایی از خود به جای بگذارد، از بین می‌رود و به وسیله علم جایگزین می‌شود. این اتوپی، مبنای اندیشه‌ای می‌شود که بر اساس آن، فرضاً اخلاق، که در جوهره خویش ایدئولوژیک است، می‌تواند به وسیله علم، جایگزین یا علمی شود و یا دین به وسیله علم جایگزین شود و به نحوی جایش را بگیرد". (Althusser, 1966)

اعجاز امید، همچون پیمان انسان با خدا، همچون یک پروژه و همچون انتظار، اعجاز طناب است که ما را از این سوی واقعیت به آن سوی حقیقتی که آرزویش می‌کنیم فرا می‌برد، به تاریخ تداوم می‌بخشد و به انسان می‌آموزد که نجات از باتلاق واقعیت موجود، تنها با چنگ زدن به طناب امید، و بالا رفتن از آن ممکن است و بدین‌ترتیب امید انسان برای رهایی، به "تخیلی سازنده"ی واقعیت بدل می‌شود.

"شاید ما با مطالعه تاریخ اجتماعی ـ مذهبی، فقط به منجی‌گرایی‌هایی شکست خورده و ناکام برخوریم. اما در برابر این فرضیه که مبتنی بر مشاهده شکست تاریخی این جریانات است، یک سوال نیز همواره مطرح می‌شود: شکست بالقوه این منجی‌گرایی که در هیچ جا به پیروزی نرسیده است، آیا نشان دهنده تکوین آنچه که ازمنظری دیگر پیروزی به نظر می‌رسد، نیست؟ حتا می‌توان از خود پرسید که تکامل تاریخ در همه ابعادش، مگر در نهایت چیز دیگری هم جز منجی‌گری ناکام هست؟ این مکر تاریخ است. همه چیز مثل سفرهای‌اکتشافی عهد رنسانس پیش می‌رود. کشتی‌ها به جستجوی مکان بهشت گمشده سفر خود را آغاز

می‌کردند. طبیعتاً پس از مدت ها دریا نوردی، بهشت را پیدا نمی‌کردند و در نتیجه، ناکام می‌ماندند. پس شکست خورده بودند. در مسیر بازگشت، بر کرانه سرزمین ناشناخته ای کناره می‌گرفتند و سرزمین جدیدی را کشف می‌کردند، قاره‌ای را. پس پیروز شده بودند. این پیروزی اما هم از آغاز به دلیل پروژه‌ای محکوم به شکست بود" . (Desroches, 1966:39)

تسلسل بی‌پایان این شکست و امید، و امید و شکست، تسلسل ادوار تاریخ است و تاریخ به پایان نمی‌رسد چرا که امید با هر قدم به سویش دورتر می‌شود.

پس شکست می‌خورد؟ نه! چرا که تاریخ نشان داده است که امیدهای دیروز به پیروزی رسیده‌اند و" بخش عظیمی از جهان امروزی ما "اتوپی تحقق یافته" است" . (Godin, 2000)

پس پیروز شده است؟ نه! چرا که امیدهای بشر بی پایانند و اتوپی هنوز در ناکجاست...

"هیچ جاده‌ای، هیچگاه، کاروانی را به سراب نرسانده است،
اما تنها سراب ها هستند که کاروان ها را به راه وامی‌دارند".

( Desroches, 1973:192)

## پی‌نوشت:

۱. آل عمران. ۱۰۲آیه

۲. "اقتصاد و اومانیسم" که سرمایه داری را خطر اصلی تشخیص می‌داد و از تجربه "کشیش های کارگر" حمایت می‌کرد در برابر سلسله مراتب کلیسایی قرار گرفت ودر سال ۱۹۵۴ همان سال با تکفیرشدن کشیش های کارگر، در برابر[کلیسای] روم قرار گرفت. از زمان شورای واتیکان دوم و انتخاب پاپ جدید، پروژه اقتصاد انسانی این گروه مورد قبول کلیسا قرار گرفت و بخشی از نظرات لوبره پذیرفته شد.

۳. orthodoxi orthopraxis ارتوس به معنای حق است و دوکسا به معنای عقیده. ارتدکسی را در فارسی به راست دینی ترجمه کرده‌اند. ارتو پراکسی را ما به تبع ترجمه فارسی آن به راست کرداری ترجمه می‌کنیم.

۴. Anamnèse تا 1944 بیست دفتر منتشر شد.

۵. idéation collective این اصطلاح را روح اندیشه‌گر جمعی نیز ترجمه کرده‌اند. ر.ج: برگسون. ۱۱۰:۱۳۵۸.

۶. با تأکید به این فرایند، دورکهیم راه را برای نوعی از روانشناسی اجتماعی که فردیت‌ها را در یک بدنه اجتماعی متحد می‌کند، گشود و یکی از مراجع نظریه‌پردازان اصلی این رشته شد.

۷. چرا که از نظر دروش اقتدار مطلق علم یکی از محصولات اروپا مداری است که در شرایط خاص تاریخی بروز کرد و به همان ترتیب که به دیگر بینش ها و ادراک ها نسبیت بخشید، خودش نیز مشمول این نسبیت شد. از سوی دیگر رویا، خلسه و حتا دیوانگی و به هر حال، هم اسطوره‌ها و هم اتوپی‌ها، در عین حال که غیر عقلانی خوانده می‌شوند، باز هم اقدامات انسانی هستند که از نوع دیگری از عقلانیت و یا نوع دیگری از "علم" خبر می‌دهند.

۸ ـ اصطلاحی از پیربوردیو

## منابع:

Althusser. L. (1966). *Pour Marx.* Paris. Maspero.

Abrousse - Bastide, *Auguste Conte et la sociologie de religions*, in: A.S.R. juillet décembre 1966.

Bastide. R. (1967) *Les Amériques Noirs*, Paris, Payot.

Bastide. (1972) *Le rêve, la transe et la folie,* Paris, Flammarion

Bastide. (1970) "*Sociologie du Rêve*" in Universitas, 6-7, p. 109-122, mais - décembre

Berthelot. J.M. (2000), *La sociologie interprétative, un tournant postempiriste dans les sciences humaines en France,* dans: La sociologie française contemporaine, Paris, Puf,

Bloch.E. (1959). *(Das prinzip Hoffnung, Frauncfort, 1959) le principe de l'espérance.* 3 volumes, Gallimard, Paris, 1976, 1982, 1991.

Caillois. R. Grunebaum. G.E. von. (1967). *Le rêve et les sociétés humaines,* Gallimard, Paris.

Desroches. H (1944). *Paul Claudel, poète de l'amour,* Paris, Èd. È.H.

Desroches. H (1947) *O Terre enfin libre!,* Paris, Èd. È.H.

Desroches. H (1949) *Signification du marxisme*, Paris, È.d du Cerf,.

Desroches. H (1969) *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne,* Paris, Èd. Mouton.

Desroches. H (1969), *Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues.* Archives de sociologie des religions, 27, 1969, p. 79-88

Desroches. H (1972) *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme enutopie*, Èd. Desclée.

Desroches. H (1972) *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses,* Paris, Èd. du Cerf.

Desroches. H (1973), *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann - L´vy, 256. p.

Desroches. H (1974), *Les religions de contrebandes. Essais sur les phénomènes religieux en période critiques.* Mame.

Desroches. H (E.U). Utopie. Encyclopedie universalis

Desroches. H (1992), *Mémoires d'un faiseur de livres.* Entretiens et correspondances avec Thierry Paquot, Paris, Èd. Lieu Commun.

Djilas. M. (1969), *La société imparfaite,* Paris, Calmann - Lévy

Dumont. L. (1971), *la vigile du Québec*, Montréâl

Durkheim. E (1913- 1914), *Le sentiment religieux à l'heure actuelle,* in: A.S.R. 27, 1969.

Durkheim. E (1912), *les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, Alcan.

Durkheim. E (1970), *La Science sociale et l'action,* (éd: J. C.Filloux), Paris P.U.F.

Godin. Ch. (2000), *Faut - il réhabiliter l'utopie,*

Gramsci. A (1959),*œuvres choisies*. Editions Sociales, Paris.

Hervieu léger. D. Willaime. J. P. (2000) Sociologies et religions, Approches classiques, Paris. PUF.

James. W. (1902), *The Varieties of Religious Experience (Les Formes diverses d'expérience religieuse*, 1902).

Jonas H. (1990) Le principe de responsabilité, trad. J. Greisch, Paris, Cerf.

Lacroix J. (1964). L echec. Paris. P.U.F.

Lebras. G. (1942) L'Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France, PUF. Paris, vol. 1:1942- vol. 2: 1945

Moltmann, (1983), *Théologie de l'Espérance,* Paris, Cerf.

Paquot. Th. (1992), *Mémoires d'un faiseur de livres,* Entretiens et-correspondance, Paris. Lieu Commun,

Pessin. (1992). *Le mythe du peuple et la société française au XIXeme siècle*. Paris. PUF

Les cahiers d'imaginaires, *L'imaginaire dans les sciences et les arts, Edition:* Privat, N° 1. 1988 Un passeur de frontières, Paris, L'Harmattan, 1997

ـ دورکهیم (۱۳۶۰). ترجمه فرحناز خمسه‌ای. مرکز مطالعه فرهنگ‌ها. ص ۱۳۰.

- یواخیم واخ. (۱۳۸۰) "جامعه شناسی دین" . ترجمه دکتر جمشید آزادگان. سمت. ص ۲۰ تا ۳۲.
- هانری برگسون. (۱۳۵۸) "دوسرچشمه اخلاق و دین" حسن حبیبی. شرکت انتشار. ص ۱۰۵ فصل دوم و سوم.
- کریستیان گودن. (۱۳۸۳) "آیا باید از اتوپی اعاده حیثیت کرد؟" ترجمه سوسن شریعتی. نشر قصیده سرا.
- چامسکی http: //www.coolquotesscollection. com/cat/wisdom/53/1
به نقل از مقاله " شریعتی و نام خدا" . حسین مصباحیان. دفترهای بنیاد شریعتی شماره ۳. در دست چاپ نشر قصیده سرا.

# Critic

*Naqid*, Vol. I, No. 4, November 2004

## *Contents:*



**License Holder & Editorial Director:**

**M. Amjad**

**Guest-editor:**

**M. Malekian**

P.O.Box. 15875 -1544 Telfax: +9821-8804576

Email: info@naqid.com

http://www.naqid.com

***Naqid*** is a Persian Language Journal in the fields of Philosophy & Theology